

ISSN 0719-9465

HUMANIDADES POPULARES

NÚMERO

8

DICIEMBRE
2016

VOLUMEN

6

COLECCIÓN
PRIMERA ÉPOCA



Humanidades Populares
ISSN: 0719-9465
Año: 2016
Volumen: 6
Número: 8
Organiza: Corriente nuestraAmérica desde Abajo
URL: <http://www.humanidadespopulares.cl>
Correo: contacto@humanidadespopulares.cl
Publicación seriada editada en Chile
CC 4.0 Internacional-Reconocimiento-No Comercial-Compartir Igual
Continuidad de ISSN: 0719-0999
Fusionada con ISSN: 0719-1294 y 0719-1367

COLECCIÓN "PRIMERA ÉPOCA"

Esta colección reúne publicaciones de nuestro primer periodo editorial. Los años de publicación comprendidos van desde el año 2011 al 2014. Las revistas que lo componen son: Revista de Humanidades [issn 0719-0999], Uturunku Achachi [issn 0719-1294] y Memorias Periféricas [issn 0719-1367].

INFORMACIÓN IMPORTANTE

La colección estuvo a cargo de Ismael Cáceres-Correa. La información de los equipos de trabajo editorial, como lo son Consejos Editoriales, Asesores Externos u otros; corresponde a las publicaciones originales y solo se han considerado las responsabilidades pertinentes para cada número de esta colección. Es posible que en la actualidad estas personas tengan una nueva filiación o grado académico. Las personas que figuran en cada número con una responsabilidad, corresponden a la edición original y no significa que actualmente pertenezcan al equipo de Humanidades Populares. La colección no cambia en nada el contenido de las versiones originales a excepción de la revisión de posibles errores gráficos. Toda esta colección tiene como fecha de publicación el 1 de diciembre de 2016. Post scriptum: el ISSN y la dirección a Latindex-Directorio fue agregada en enero de 2018.

CONSEJO EDITORIAL

Director: Alan Quezada Figueroa; Universidad Autónoma del Estado de México; Universidad Autónoma de México-Iztapalapa; México
Editor Jefe: Ismael Cáceres-Correa; Universidad de Concepción; Chile
Editora Jefe: Jessica Visotsky; Universidad Nacional del Comahue; Neuquén; Argentina
Presidente del Consejo Editorial: Rogelio Román Martínez; Universidad Autónoma del Estado de México; Universidad Nacional Autónoma de México; México
Ángela León Álvarez; Universidad Nacional Autónoma de México; Universidad Autónoma del Estado de México; México
David Guzmán Rosas; Universidad La Salle; Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa; México
María Cora Paulizzi; Universidad Nacional de Salta; Argentina
Víctor Carrera Camacho; Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa
Julián Naranjo; Universidad de Antioquia; Colombia

CONSEJO ASESOR

Gabriel Vargas Lozano; Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa; Universidad Nacional Autónoma de México; Observatorio Filosófico de México; México
Mauricio Hardie Beuchot Puente; Universidad Nacional Autónoma de México; México

Humanidades Populares se encuentra en Latindex-Directorio



Humanidades Populares es una creación original de la Academia Latinoamericana de Humanidades y continuada por la Corriente nuestraAmérica desde Abajo. Esta obra podrá ser distribuida y utilizada libremente en medios físicos y/o digitales. Su utilización para cualquier tipo de uso comercial queda estrictamente prohibida. La entidad editora podrá iniciar acciones legales en contra de las personas que no respeten esta disposición, CC 4.0: Internacional-Reconocimiento-No Comercial-Compartir igual.



ÍNDICE

PRESENTACIÓN

Presentación al volumen 6 de Revista de Humanidades

Quezada Figueroa, Alan

6-7

ARTÍCULOS

Entre lo económico y lo visceral. Nacionalismo comercial y progresismo

Pizarro Chañilao, Leonardo Andrés

9-16

Tras la lucha de las clases populares peruanas por obtener su liberación del Calibán norteamericano

Espinoza Saucedo, Adriana

18-28

Mito de la "raza paisa" o la construcción de una identidad

Naranjo, Julián

30-45

Candombes como memorias vivas. Reflexiones en torno a africanidades en la provincia de Salta, Argentina

Espinosa, M. Cecilia

47-60

Permanencia de la lengua náhuatl en el español de México. Historia del sincretismo de dos universos lingüísticos

Medina Martínez, Olivia

62-71

Acerca de la II Conferencia Latinoamericana de difusión cultural y extensión universitaria (1972). Un debate vigente

Rojas Ruiz, Minerva

73-82



Mural de la Universidad de El Salvador

Presentación al volumen 6 de Revista de Humanidades

En los tiempos presentes el mundo atraviesa por una serie de situaciones críticas. La renuncia del Papa Benedicto XVI, ha dado lugar a la elección, por primera vez, de un Papa latinoamericano de nombre Jorge Mario Bergoglio de nacionalidad argentina; es ciertamente un acontecimiento importante a nivel mundial y muy notorio que se trate de alguien de Nuestra América. Sin embargo, seguido de dicha noticia podríamos reflexionar en el gran impacto que ha tenido, todo el planeta tiene la mira puesta hacia la nueva decisión del Vaticano, pero ha de pensarse más allá en un pluriverso laico, en el que las diferentes religiones fueran igualmente importantes, es decir, que tendríamos que estar al pendiente de la misma manera, de las decisiones que se toman en la religión judía, la islámica, el budismo, etc. No obstante, el catolicismo parece ser la forma religiosa que genera más adeptos o por lo menos que acapara también los medios masivos de comunicación. Ojalá la Iglesia católica, como el recinto más rico del planeta, decidiera acabar con el hambre en el mundo y diera así lugar a la que parece ser la verdadera intención de dicha religión.

Por otro lado, hemos sido testigos de la lamentable noticia del fallecimiento del presidente de Venezuela, Hugo Chávez. Un personaje que sin duda ha sido muy polémico y que, sin embargo, nos demostró que sí es posible una mejor condición de vida para los latinoamericanos. Las opiniones al respecto están divididas, no obstante, es reconocible el valor de nuestro revolucionario mandatario acaecido. Chávez logró con varias de sus acciones, mejores condiciones para los venezolanos, al nacionalizar varias empresas y medios, para el bienestar de su país. Es de esta forma que, como se mencionó antes, fallece un personaje valioso, que se suma a las páginas de la historia de nuestra América Profunda y de quien saldrán muchos detractores, pero también nuevas ideas y valores de nuestros hermanos comprometidos con nuestra región, es así, que menciona Fidel Castro a los medios: "Falleció el mejor amigo que tuvo el pueblo cubano". Concluimos esta lamentable noticia a especie de recomendación: hemos de aprender de los grandes personajes, su espíritu por hacer un mundo mejor para los demás y no detenernos en encontrar sus fallas, es menester ir siempre a favor de la vida aunque en ello se nos vaya la propia.

En México ha ocurrido también un suceso sin precedentes. Un par de números atrás, hemos publicado la situación suscitada en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM); esta institución ha cumplido ya varios días en inactividad, debido a un conflicto

surgido por una rectora irresponsable. Los alumnos de dicha institución llevaron a cabo acciones legítimas, al tomar las instalaciones, pues se exigía la destitución de la rectora. El 12 de marzo se presentó a Enrique Dussel como rector interino de dicha Casa de Estudios, lo que significa un paso gigantesco para la educación en México; el filósofo menciona que no se trata de detentar un cargo, sino del tránsito de éste, para poder llevar a cabo un proyecto pedagógico, que no de poder, nos dice: "no podemos solamente bosquejar un proyecto egoísta personal. Debemos tener una responsabilidad de justicia con respecto de ese pueblo que nos paga los estudios no para tener éxitos personales, sino ante todo para hacer un servicio a nuestra comunidad", esto último va, justamente, en relación con su tesis sostenida en las *20 tesis de política*, donde nos recuerda que un cargo como éste, se tiene que llevar a cabo con una actitud de obediencia y servicio a los demás.

Nos honra dar a conocer una noticia muy especial para la Revista de Humanidades Populares: se integran a nuestro Consejo Asesor, el Dr. Gabriel Vargas Lozano de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) y el Observatorio Filosófico de México, incansable defensor de la filosofía y de las humanidades en dicho país y en Latinoamérica e impulsor del pensamiento nuestroamericano, él es uno de los filósofos más influyentes en México y en América Latina; también se ha integrado a este Consejo el Dr. Mauricio Hardie Beuchot Puente, creador de la Hermenéutica Analógica —teoría reconciliatoria que detenta el espíritu mediador de las humanidades, de modo que no caigan en un totalitarismo que cree llegar a una verdad única, pero tampoco en un relativismo que no permita salida alguna— e investigador del Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), es reconocido como uno de los principales filósofos de Iberoamérica.

Recomendamos de manera muy especial, la lectura del folleto que publicamos en el presente número, llamado *Reflexiones sobre la situación actual de las humanidades y la filosofía*, escrito por Gabriel Vargas Lozano y José Alfredo Torres, por parte del Observatorio Filosófico de México (OFM). Esperamos que el presente volumen contribuya desde su espacio limitado, a generar el diálogo y la integración de nuestros pueblos, y de la misma forma, a la defensa de nuestras humanidades, como un espacio para los humanos y no sólo para los académicos.

Alan Quezada Figueroa

Director

Revista de Humanidades

ISSN 0719-0999



Las primeras mujeres universitarias de El Salvador (Universidad de El Salvador)

Entre lo económico y lo visceral. Nacionalismo comercial y progresismo

Leonardo Andrés Pizarro Chañilao
Universidad de Chile
Chile

Resumen: La experiencia política en Latinoamérica en los últimos 40 años no ha sido dispar. La visión socialista reemplazada por el neoliberalismo y las dictaduras, forjaron el nacimiento de una sociedad cada vez menos idealista. Por tanto el análisis que se hace aquí del caso chileno, va unido con consecuencias vividas en toda nuestra América. Este texto pretende evidenciar que la consecuencia democrática del neoliberalismo es hoy un progresismo limitado (o neoliberalismo corregido), donde las corrientes ideológicas una vez claramente demarcadas en el ejercicio político, son hoy clara expresión y defensa de los intereses económicos de unos pocos, encubriéndose en un engrose del gasto fiscal y el entrega de beneficios a una mayor cantidad de población.

Palabras clave: Latinoamérica; nacionalismo; progresismo.

*Este artículo originalmente fue publicado en nuestra primera época editorial, en Revista de Humanidades, ISSN 0719-0999, en marzo de 2013.

Citar este artículo:

Cita sugerida

Pizarro Chañilao, Leonardo Andrés. 2016. "Entre lo económico y lo visceral. Nacionalismo comercial y progresismo", *Humanidades Populares* 6 (8), 9-16.

APA

Pizarro Chañilao, L. A. (2016). Entre lo económico y lo visceral. Nacionalismo comercial y progresismo. *Humanidades Populares*, 6 (8), 9-16.

Chicago

Pizarro Chañilao, Leonardo Andrés. "Entre lo económico y lo visceral. Nacionalismo comercial y progresismo". *Humanidades Populares* 6, no. 8 (2016): 9-16.

MLA

Pizarro Chañilao, Leonardo Andrés. "Entre lo económico y lo visceral. Nacionalismo comercial y progresismo". *Humanidades Populares* 6.8 (2016): 9-16.

Harvard

Pizarro Chañilao, L. A. (2016) "Entre lo económico y lo visceral. Nacionalismo comercial y progresismo", *Humanidades Populares*, 6 (8), pp. 9-16.

Esta obra podrá ser distribuida y utilizada libremente en medios físicos y/o digitales. Su utilización para cualquier tipo de uso comercial queda estrictamente prohibida. CC 4.0: Internacional-Reconocimiento-No Comercial-Compartir igual.



1- Introducción: Primeras reflexiones latinoamericanistas

Latinoamérica apuesta hoy por construir un espacio relacional diferente al sostenido hace décadas atrás. Desde los gobiernos se espera y aspira conformar un eje políticoeconómico fortalecido en la confianza y el respeto mutuos, acompañado de una vuelta al sentido identitario. Pese a los reveses relacionales que obligan a los gobernantes de turno a recurrir cada cierto tiempo al valor de los tratados alguna vez suscritos por vencedores y vencidos, se comprende cada vez con mayor precisión que lo que nos separa no es un territorio de facto o una memoria histórica, sino los diálogos jamás realizados desde el poder ejercido por una cifra menor de ciudadanos, que desde las posiciones que ocupan, incluyen o desintegran la razón pública.

Por ello he querido analizar de manera sucinta algunos aspectos históricos que hacen ruido a la hora de encontrar caminos de apertura. Este análisis se remite a como Chile se ha desenvuelto antes y durante la imposición neoliberal y como lo transforma en un actuar progresista. En algunos momentos leerán aspectos que les parecerán comunes, hecho que creo se da en la forma de pensar la política a nivel global.

1.1

A través de la historia, los distintos gobiernos nuestros americanos han tenido que lidiar contra diversos elementos entrópicos. Empero, creo que hay un elemento que es transversal a cualquier estratagema para el dominio pleno en su calidad de materia prima de la acción humana: el alimento. Por tanto, la lucha social entre las décadas de los sesenta a los ochenta entre el campesino y el latifundista; o la existente entre el empresario fabril y el trabajador, plantea una lucha por la subsistencia física. El hambre se convirtió así en el motor de la industrialización, tomando en cuenta que una mala nutrición es el mejor ingrediente para la falta de oportunidades al dañar severamente el desarrollo de una “cognición sana” dentro del modelo clásico de aprendizaje, basado en la memoria y repetición.

Antes del advenimiento de las dictaduras, la escasez de alimentos se convirtió en herramienta para el futuro control social, por ser clave detonante de una animadversión en escalada contra los administradores del estado. El acaparamiento y la usura de los comerciantes se transformaron en elementos combustibles frente a una ciudadanía que ya desestimaba el proyecto socialista. Con la llegada de las dictaduras, el hambre debía ser muchas veces suprimida ante la angustiosa represión y el incierto panorama económico fragilizado por la dicotómica expresión de las clases sociales.

Robert Macnamara, presidente del Banco Mundial entre 1969-1981, "...comprueba con lástima que el cerebro de los pobres piensa un 25% menos..." (Galeano, 2003;p.5). Estas palabras marcaban no sólo la poderosa presencia del imperio norteamericano en las relaciones económicas, sino también una fuerte demostración de que el control o la sumisión en el futuro pasarían netamente por estar o no insertos en la mundialización del neoliberalismo. La fortaleza conjunta que hoy demuestran Cuba, Venezuela, Ecuador y Uruguay, parecen abrir un camino contrario y esperanzador.

La expresión visceral del poder tomaría asiento por un largo periodo en nuestros pueblos, alienándonos a una superficie vacía de encuentros y plena en desencuentros. Los gobiernos de facto instruían así a toda una generación a vivir de una manera "correcta", coartando las libertades personales para congregarse e incluso divertirse. La propaganda tendenciosa, instrumentalizaba el rechazo hacia la diferencia, pero proclamaba la individuación.

Las décadas de los setenta y ochenta, fueron fiel expresión de la decadencia democrática y la exacerbación de los rituales totalitarios.

II- El caso chileno

El gobierno del dictador Pinochet incitaba a la población a confiar en las propuestas económicas neoliberales, traídas desde la escuela de economía de la Universidad de Chicago. A este conjunto de medidas se le llamó "el ladrillo", haciendo alusión a un formato concreto de medidas que impulsarían a la economía chilena a los mercados internacionales, desterrando las propuestas que el Dr. Salvador Allende había implantado en la llamada vía chilena al socialismo. El 12 de septiembre de 1973 "los nuevos gobernantes tenían el plan en sus respectivos escritorios" (Boeninger, 1997: p. 254)

La implantación de estas políticas económicas en Chile, transformado en el sacro templo de las ideas de Milton Friedman, tuvo como una de sus primeras acciones la eliminación del "escudo" como moneda nacional. Se volvió al "peso", moneda que tuvo regular circulación hasta 1960. En 1975, ya con el peso en circulación (cuya equivalencia con el escudo era de: 1 peso=1000 escudos), fueron muchos los pequeños propietarios agrícolas quienes perdieron todo a causa de este nuevo cambio de moneda. La crisis campesina que había tratado de palear la reforma agraria desde 1962 a 1973, fue negada por el gobierno militar impulsando una política que devuelve los terrenos y el poder a los latifundistas.

En las ciudades se demarcaban los radios de movimiento y la persecución a los movimientos marxistas se "profesionalizaba" con el nacimiento de la DINA (Dirección de Inteligencia Nacional) y la CNI (Central Nacional de Informaciones). A los revolucionarios se les acusó de traicionar a la patria— concepto que pasó a ser sinónimo de trabajo y obediencia en la lógica del gremialismo — a través de prácticas extremistas. Si bien movimientos como el Frente Patriótico Manuel Rodríguez (FPMR) y el Movimiento de

Izquierda Revolucionaria (MIR) enfrentaron a las fuerzas represivas del gobierno de Pinochet por la vía armada, no es menos cierto que la lucha que intentaban “miristas” y “rodriguistas” era nimia en comparación con las — en aquellos años— desconocidas acciones que la CIA implementaba en todo el globo para eliminar organizaciones de izquierda. El atentado del canciller Orlando Letelier en el año 1976 en la ciudad de Washington, fue una clara muestra de la internacionalización del terrorismo de estado.

En sociedades en extremo divididas, el descontento atraviesa las distintas capas del sustrato social sin tener grandes obstáculos que impidan su internación. En aquellos días de dictadura física, afectiva y moral, era tan común, como lo es hoy, lidiar en una esquina cualquiera con detractores y seguidores del gobierno militar. La diferencia estaba en la delación, herramienta de los Pinochetistas para acabar con la vida de personas que seguían un ideal.

Estos defensores, eran y son hasta hoy, individuos pertrechados de una elocuencia inundada de dogma y sordera funcional: Se escucha lo que se cree y quiere creer; nulidad total.

Época decadente y absurda, donde nuestros pueblos fueron inoculados de silencio por los medios de comunicación y las armas. Mientras tanto, en el polo opuesto, se cauterizaba la pirámide social con una mala educación y una oferta restringida de productos culturales. El congreso era suprimido y el pensamiento escondía su manifestación por un discurso que relativizaba el valor de la felicidad, enalteciendo la vida simple del trabajo que, aunque mal pagado, demostraba ante la comunidad internacional un clima de estabilidad que no pudo ser vivido sino bajo la propuesta neoliberal. Neoliberalismo: valor sacrosanto de las dictaduras.

III- Lo visceral y el patriarcado ideológico

Querría expresar con lo anterior, un denominador³ común en nuestras sociedades. Un tipo de nacionalismo al que denomino “visceral”. Lo visceral se identifica con los patriarcados ideológicos- dictatoriales sufridos por nuestros países latinoamericanos durante parte importante de su historia y en donde se implantaron por la vía de los poderes de facto un reformado capitalismo fabril¹, aquél que se desarrollaba desde la sociedad decimonónica. Por esta vía se apelaba a instaurar una demarcación territorial y cultural con los países vecinos, especialmente con aquellos proclives al levantamiento social.

¹ Recordemos que en las primeras décadas del capitalismo fabril del siglo XX, la incertidumbre política y económica impulsaba la reflexión existencial marcada por dos guerras mundiales. La humanidad daba cuenta de un abierto rechazo a los desacuerdos y a la guerra, aversión que se concretiza con la fundación de la Organización de Naciones Unidas.

Le llamo así al establecer entre sus características la inadecuada presentación que se hace de la realidad contingente (el estar siendo²) frente a la realidad histórica o realidad interpretativa. El nacionalista visceral superpone una realidad histórica definida desde un palco intelectual y expertocrático a la condición vital del presente, tornándose absoluta y homogeneizante.

En esta homogeneización de los nacionalismos viscerales nace el "público", concepto que interpreta a las necesidades como procesos colectivos, pares y por tanto exclusivos del ser individual. El público se convierte en un espectador que... "presiona, y sobre el cual se presiona, para que despliegue nuevos estilos de vida, en el sentido de una individualizacióndiferenciación que se vive como obligatoria."³ Es la propuesta mejor planteada de un olvido sistemático de sí mismo. Aunque se piense que tal diferenciación produce notoriedad, es parte del juego del que nos hacen parte estas sociedades que buscan la trascendencia a través del pensamiento egoísta.

En conclusión, el nacionalismo visceral se caracteriza por una profunda idea de gobernabilidad, pero basada en el control del movimiento, del cuerpo. Desde la perspectiva foucalteana y bajo los análisis que hacen dos estudiosos de la obra del filósofo francés, el nacionalismo visceral podría homologarse a:

"Estados mínimos" bio-tanato- políticos (allí donde el capital financiero y especulador ya no necesita potenciar todos los cuerpos para valorizarse , y por tanto crea las condiciones para que unos se valoricen mientras gestiona malamente o incluso se abandona al resto), se pasa de un modelo disciplinario bajo la mirada vigilante, donde se busca inscribir a los cuerpos al aparato productivo y se desestima a los cuerpos improductivos, a otro modelo de control- estimulación tecnológicamente mediado y a distancia⁴

Con todo lo anterior, no he querido establecer un tipo de nacionalismo exclusivo de las dictaduras castrenses, ya que de un nacionalismo visceral a uno con mayor democracia sólo los separa su capacidad de intervenir en las decisiones del poder central.

IV. Nacionalismo comercial chileno: Progresismo

La relación que tuvo el gobierno militar con la ciudadanía fue claramente exclusiva, entregando plena potestad a la élite del país. A principios de los años ochenta, se vive una delicada crisis económica, elevando las cifras de desempleo y el descontento social. A fines

² Aunque esta expresión es bastante utilizada, querría aportar una definición: Se puede estar sin descubrir si ese Ser tiene algún tipo de limitación o potencial negativo, o bien, se puede esperar a descubrir si existe alguna forma de romper con la limitación.

³ (Costa, Rodríguez, 2010:152)

⁴ *Ibíd.*, 156

de esta década, ocurre un acontecimiento histórico y tremendamente emotivo; el hecho que marcaba la transición a la democracia negada por 17 años: el plebiscito de 1988.

El bloque concertacionista gana con la opción "NO" y Patricio Aylwin era el nuevo Presidente de la República. Bajo su administración se dan a conocer amplios antecedentes sobre violaciones a los derechos humanos, hecho que elevó las sensibilidades de las autoridades militares y adherentes a la dictadura.

Chile crecía en términos macroeconómicos gracias a la continuidad que dio el gobierno de Aylwin a las políticas neoliberales. Creo que el principal hecho que posibilitó esa paz en tensión del primer gobierno democrático, fue el llegar a este acuerdo, quizá tácito, de impulsar y mejorar las prácticas económicas de la dictadura, teniendo como condimento el aumento del gasto social.

Comenzaba así una "democracia sin apellidos" para excluir, no sólo la idea de una democracia "real" en el estilo marxista, sino, sobre todo, la idea de una democracia social, autonomizando así a la democracia de la sociedad y, en particular, de todo compromiso con la reducción de las desigualdades o el fin de las exclusiones generadas por la economía de mercado total, impulsada precisamente por las dictaduras." (Ruiz Schneider, 2009: 1)

Este enfoque económico de la nueva democracia chilena, es al que llamo "nacionalismo comercial". Ahora, así como se puede homologar lo visceral con los gobiernos de izquierda, puedo identificar el nacionalismo comercial con las prácticas progresistas de la concertación, las que incrementando el gasto en una ciudadanía que se sentía alienada en la dictadura, volvía a utilizar los conceptos "inclusión" y "equidad"

Los chilenos nos sentíamos capaces de dialogar con nuestras instituciones, sin miedo a las represalias. El trato con los países vecinos también se fraterniza, mejorando las relaciones en algún momento estancadas. Cada año se respira un aire más cosmopolita, que con gracia y picardía, renueva nuestras formas de entender a los otros.

De eso se trata el nacionalismo comercial: se pertenece a una tierra sin fronteras ideológicas que subyuguen el desarrollo personal; tierra que además está abierta a todos quienes deseen hacer de ella su hogar y su patrimonio. Sin embargo, su lado menos amable castiga a quien no produce para poder conservar lo entregado. Ese es la renovada y democratizadora visión económica.

V. Entonces ¿es la economía la que regenta todo?

No. Para otro tipo de control, tenemos las mismas prácticas humanas anquilosadas desde la conformación de nuestro ADN: el racismo, la homofonía, la exclusión por nacer pobre, la exclusión que genera una mala educación. Al parecer la economía se ha transformado en la concreción de todo aquello que nos asusta de nosotros mismos y lo que no queremos

que los otros hagan por nosotros. En fin, estos temas no han alcanzado el status progresista de la equidad y la inclusión post- dictadura.

Para tener una visión más amplia de esta forma de nacionalismo, como dije anteriormente, es necesario entender lo que es el progresismo democrático chileno. Una buena definición nos dice que es:

... una corriente no homogénea que buscaba plantear alternativas al discurso del "pensamiento único", como se caracterizó la hegemonía cultural neoliberal y el acallamiento de toda crítica. Al finalizar la década del noventa, debilitados el pensamiento y las políticas más ortodoxas de la izquierda clásica tras la caída de los socialismos reales, y ante el fracaso de los ajustes y políticas neoliberales, resurgió en el debate social y político occidental la pregunta sobre las posibilidades de compatibilizar la profundización de las democracias con el desarrollo del mercado capitalista (Garretón, 2002:p.42).

Lo que se nos presenta entonces es sólo una medida de ajuste; un neoliberalismo corregido, según palabras de Manuel Antonio Garretón. La tremenda necesidad de mantener fuera la beligerancia, nos ha hecho sutiles; la experiencia sensible, nos llama a luchar; La ley nos llama a callar antes de buscar la lucha y todo esto en su conjunto sigue siendo igual. Políticamente humano.

Referencias

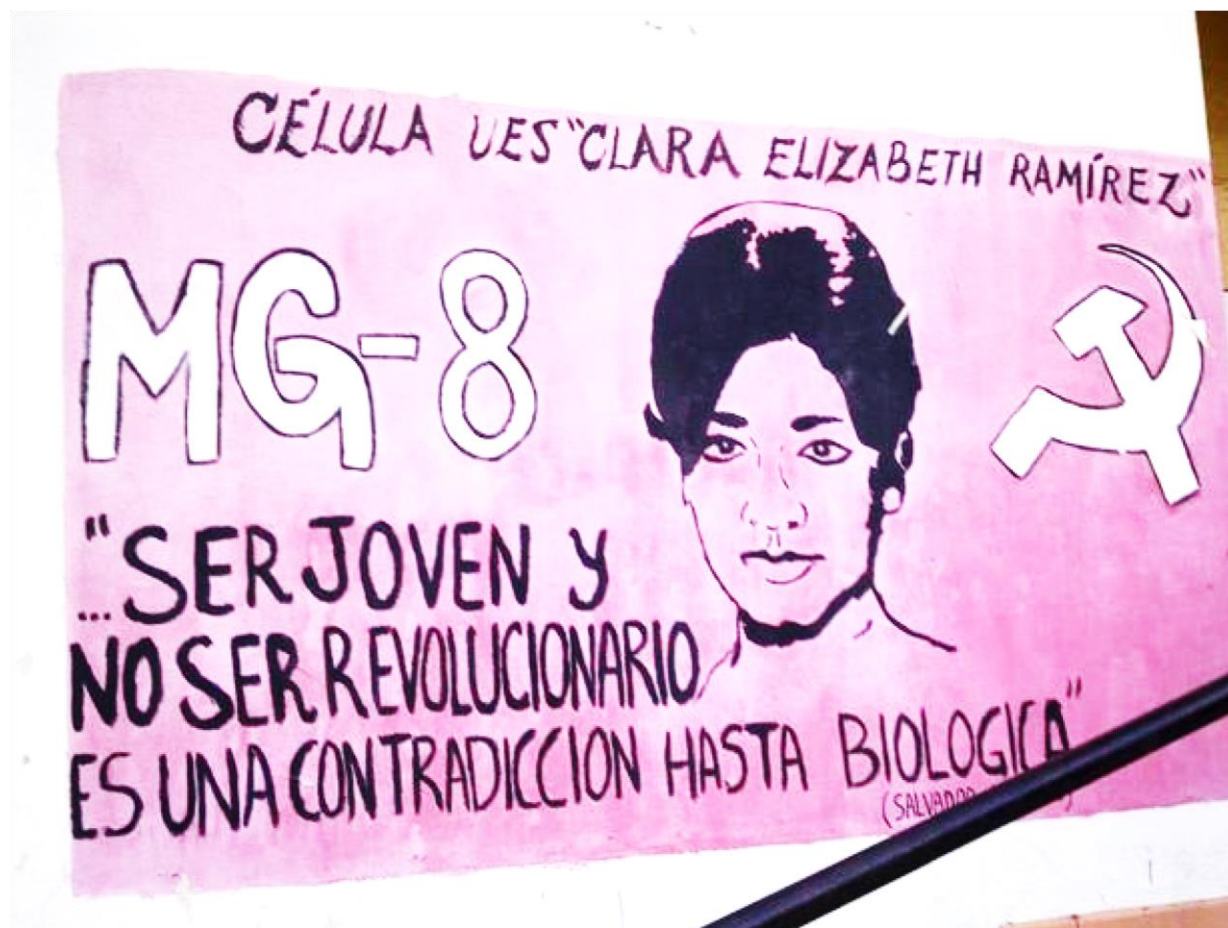
Boeninger, Edgardo (1997). Democracia en Chile, Chile, Editorial Andrés Bello

Costa y Rodríguez (2010), Michel Foucault: neoliberalismo y biopolítica, en Vanesa Lemm (editora)

Galeano, Eduardo (2005), Las Venas Abiertas de América Latina, Chile, Reimpresión de Editorial Pehuén.

Garretón, Manuel Antonio (2012), Neoliberalismo corregido y progresismo limitado Los gobiernos de la Concertación en Chile, 1990-2010, Editorial ARCIS-CLACSO-PROSPAL

Ruiz Schneider, Carlos (2009), La democracia en la transición chilena. Posibilidades y límites, Apuntes Universidad de Chile.



Propaganda en la Universidad de El Salvador

Tras la lucha de las clases populares peruanas por obtener su liberación del Calibán norteamericano

Adriana Espinoza Saucedo
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
México

Resumen: Después de su independencia, Perú comenzó un periodo de caos y de conflicto interno, iniciando una lucha por la primacía del poder, dos élites surgieron: el ejército y la burocracia. Éstos generaron gastos excesivos provocando una deuda externa, la cual el país no pudo solventar y hacia finales del siglo XIX comenzó a ceder a las empresas británicas; las industrias, riquezas naturales y numerosas cantidades de dinero. Sin embargo, a principios del siglo XX comenzó una alianza y dependencia con Estados Unidos apoderándose éste de casi todas las industrias mineras, petroleras, invirtiendo además en la agricultura, comercio, manufacturas textiles y azúcar, de tal manera el Calibán norteamericano no sólo intervino en la economía peruana sino que logró adentrarse en la política, provocando un desgarramiento de la sociedad en particular de los sectores medios y populares que respondieron políticamente al pensamiento y la acción de Haya de la Torre y Mariátegui.

Palabras clave: Independencia; oligarquía; campesinos; obreros; Gobierno; poder.

*Este artículo originalmente fue publicado en nuestra primera época editorial, en Revista de Humanidades, ISSN 0719-0999, en marzo de 2013.

Citar este artículo:

Cita sugerida

Espinoza Saucedo, Adriana. 2016. "Tras la lucha de las clases populares peruanas por obtener su liberación del Calibán norteamericano", *Humanidades Populares* 6 (8), 18-28.

APA

Espinoza Saucedo, A. (2016). Tras la lucha de las clases populares peruanas por obtener su liberación del Calibán norteamericano. *Humanidades Populares*, 6 (8), 18-28.

Chicago

Espinoza Saucedo, Adriana. "Tras la lucha de las clases populares peruanas por obtener su liberación del Calibán norteamericano". *Humanidades Populares* 6, no. 8 (2016): 18-28.

MLA

Espinoza Saucedo, Adriana. "Tras la lucha de las clases populares peruanas por obtener su liberación del Calibán norteamericano". *Humanidades Populares* 6.8 (2016): 18-28.

Harvard

Espinoza Saucedo, A. (2016) "Tras la lucha de las clases populares peruanas por obtener su liberación del Calibán norteamericano", *Humanidades Populares*, 6 (8), pp. 18-28.

Esta obra podrá ser distribuida y utilizada libremente en medios físicos y/o digitales. Su utilización para cualquier tipo de uso comercial queda estrictamente prohibida. CC 4.0: Internacional-Reconocimiento-No Comercial-Compartir igual.



Para hablar de Perú en el siglo XIX y XX es necesario tomar en cuenta la historia de este espacio territorial y de sus formas de dominación que han tenido desde tiempos remotos y contextualizar su situación desde el imperio inca como referencia de las formas de gobierno que se establecieron. El desarrollo que alcanzó la civilización preincaica fue notable como la mesoamericana o la mesopotámica. Las primeras, tuvieron técnicas agrícolas muy avanzadas, eran excelentes médicos y cirujanos, su forma de gobierno era centralizada y autoritaria.

Los descubrimientos hechos por el hombre antiguo sobre la naturaleza humana y las leyes que rigen el mundo externo permitieron a los incas organizar una sociedad de alto nivel en cuanto a técnicas que hicieron posible la abundancia de bienes, un sistema de creencias religiosas y artes (Arguedas, 1986: 768).

Toda la tierra pertenecía al inca¹ y sólo un tercio de ella iba a manos de los *ayllu* locales. Sin embargo, este gran imperio tuvo su derrumbe con el llamado “descubrimiento del nuevo mundo”: “En 1532 Francisco Pizarro desembarcó en Tumbes y comenzó la matanza de miles de indios peruanos y en 1533 la capital del Cuzco cayó en manos de los españoles” (Cockcroft, 2001: 524), con este acontecimiento se comenzó la explotación y esclavitud de los indios del Perú, fueron despojados de sus tierras, riquezas y suplantado las formas de gobierno y costumbres religiosas. Perú por ser un sitio rico en minas de oro y plata, la mayor forma de trabajos forzados de los indios se situaba en la extracción de metales en las minas de Potosí y Hancavelica.

A diferencia de la Nueva España, en el Perú a mediados del siglo XVIII y principios del XIX había una opresión hacia los indígenas. Las ideas de la ilustración, las conspiraciones y otras formas ideológicas de libertad no eran parte del contexto peruano. Pese a que en 1730 y 1814 hubo un centenar de levantamientos populares fueron dominados con violencia, incluso los criollos eran de la ala conservadora y tomaron las guarniciones militares españolas para ayudarlos a controlar a los indios y castas rebeldes.

La desvinculación entre la corona española y Perú, se dio gracias a las intervenciones extranjeras, pero en consecuencia trajo la dependencia y deuda extranjera que en la actualidad padece. Los criollos peruanos carecían de una ideología libertadora, ya que temían que una guerra de independencia pudiera alentar a otros levantamientos indígenas y se sublevaran.

¹ La parcelaba entre sus subordinados burocráticos es decir; los dioses, sacerdotes y los cortesanos reales

Perú careció además de líderes del mismo territorio, por ello tuvo que esperar que los libertadores de América del sur se introdujeran, primero San Martín tomó Lima en 1821 empujando a las fuerzas realistas hasta los Andes y en 1824 el ejército de Bolívar aplastó al ejército realista en las batallas de Junín y Ayacucho (Cockcroft, 2001: 527).

En una contextualización de la situación del Perú con la Nueva España sobre sus independencias, se considera que en ésta última; los indígenas, las castas y los criollos de la clase media se unieron en contra del sistema colonial y las formas ideológicas y políticas en las que buscaron la desvinculación española fue a través de estos criollos intelectuales que conocían las ideas de: la Ilustración, la Constitución de Cádiz, la independencia de las trece colonias, la revolución francesa y la independencia de Haití. Estos procesos externos ayudaron a que esta clase criolla comenzara a idear y organizar formas de gobierno y de sociedad en las que se sustituyera a los peninsulares.

En la independencia del Perú sólo el indígena y las demás castas se encontraban en antagonismo con el sistema colonial ya que éstos eran los que sufrían las explotaciones en minas y en el campo, por ello la necesidad de combatir a su opresor colonial. Sin embargo, la clase criolla no luchó contra el peninsular, más bien fue su aliado ya que era hacendado y le convenía que el indígena siguiera oprimido para su provecho.

Frente a la falta de una base ideológica interna, con la desvinculación de la corona española se vino un periodo de caos político, más de 34 presidentes asumieron el gobierno en Lima por corto tiempo, 27 de éstos fueron oficiales de las guerras de independencia que formaron alianzas con las élites provinciales, mientras estos caudillos regionales peruanos continuaron luchando por el control de Lima-Callao, la economía se encontraba devastada por las continuas guerras (Muñoz, 1988:245).

En sus primeras décadas de independencia, Perú contrajo una deuda externa a consecuencia de los excesivos gastos al ejército y a la burocracia del estado en la que nuevamente el indígena fue utilizado como principal fuerza de trabajo y sostenimiento económico. El guano², fue la producción económica en la que se trató de sostener y de solventar los gastos.

No obstante, las deudas externas fueron aumentando entre 1868 y 1872 cuadruplicándose debido a que el país: “*quiso financiar la construcción de dos ferrocarriles transandinos con el empresario estadounidense Henry Meiggs para el desarrollo de la producción del guano en otros países*” (Cockcroft, 2001: 530), pero el gobierno agotó los depósitos de esta materia y se encontró en bancarrota.

Se intentó levantar de la crisis y de la deuda acreedora con la sustitución del guano por el nitrato de Sodio, fertilizante más fuerte que el primero, sin embargo: “*Perú en 1881 contrajo*

² Materia excrementicia nitrogenada de aves marinas utilizada como fertilizante.

una guerra con Chile en la cual se apoderaron de los campos de nitrato y en 1883 invadieron Lima y Callao" (Cockcroft, 2001: 532). Frente a esta situación Perú decidió firmar el contrato de Gracia con sus acreedores extranjeros en su mayoría británicos.

El costo que tuvo por este contrato fue que a finales del siglo XIX se le cancelara la deuda a cambio del control de sus ferrocarriles, del guano y de algunas tierras selváticas, así como pagos anuales de 80 mil libras británicas durante 33 años. De esta manera Gran Bretaña y posteriormente Estados Unidos intervendrían en las decisiones políticas y económicas de Perú perdiendo su autonomía y desarrollo capitalista hasta nuestros días.

Las empresas estadounidenses a principios del siglo XX se apoderaron de casi todas las industrias mineras y petroleras de Perú. El cerro del paso Mining Company era dueña de las mejores minas de la Sierra Central, la Northern Peru Mining Company obtuvo el control en la parte septentrional de la sierra, la Vanadium Corporation poseía un depósito de vanadio en Perú. La International Petroleum Company adquirió compañías petroleras peruanas en 1913. Las compañías estadounidenses invirtieron además en la agricultura, el comercio, las manufacturas textiles y el azúcar peruano, prosperando así la empresa norteamericana de productos químicos, embarques y agroindustria (Valderrama, 1984: 422).

Los capitalistas extranjeros realizaron una alianza con la naciente oligarquía, esta última la conformaban aproximadamente 40 familias, dicha coalición ayudó a que ambas partes explotaran a los indígenas en la industria, en las minas y en los campos. En consecuencia el desarrollo capitalista acarrió un desplazamiento y un remozamiento de las estructuras sociales coloniales, promoviendo un proceso de desgarramiento en la sociedad, en particular los sectores medios y populares respondieron políticamente al pensamiento y la acción de Haya de la Torre y Mariátegui. Por otra parte, los sectores dominantes internos concebían que asegurando el orden, el Estado podría alentar a las inversiones extranjeras y las exportaciones, contribuyendo a la modernización del país mediante su articulación con los centros de civilización occidental.

A raíz de la emergencia de los sectores populares y medios en contra del capital y los rentistas del país, Haya de la Torre y Mariátegui desde diferentes perspectivas propusieron políticas de estilo nacionalista y socialista. De esta manera el primero "*formuló un proyecto político basado en la constitución de un movimiento pluriclasista llamado el Frente Único de Trabajadores Manuales e Intelectuales*" (Pierre, 1985: 110).

Mariátegui por su parte proponía un programa socialista basado en la organización clasista del campesinado indígena y del proletariado.

El movimiento de Haya de la Torre proponía arrastrar al conjunto de la sociedad, ya que logrando el poder estatal se estatizarían las empresas extranjeras y el orden terrateniente, se fomentaría el cooperativismo y los derechos de la ciudadanía, eliminando el Estado oligárquico y decretando la construcción del Estadonacional.

Mariátegui en cambio al sostener la alianza obrero-campesina, concebía la reivindicación de la tierra para movilizar revolucionariamente al campesinado que constituían las 4/5 partes de la población (Valderrama, 1984: 382).

Mariátegui siendo un periodista se considera el fundador del Partido Comunista de Perú, era consciente que la clase más desprotegida de su país se encontraba en el indígena campesino, siendo la mayoría de la población. Pensaba que: *“al restituirle sus tierras dejarían de depender de los terratenientes y el núcleo del problema se eliminaría”* (Arguedas, 1986: 769), además siendo éstos la fuerza productora, la oligarquía y los inversionistas extranjeros no seguirían explotando al campesinado ya que éste podría trabajar en sus tierras y pagar sus deudas con el beneficio de las mismas.

La breve apertura democrática ocurrida entre 1945- 1948 durante el gobierno del Frente Democrático por Bustamante y Rivero revitalizó la movilización campesina y una intensificación del movimiento popular, el apoyo de los partidos Aprista y comunista que participaban en el gobierno se produjo en reconocimiento y constitución de sindicatos y federaciones campesinas en haciendas, zonas azucareras, algodóneras y laneras.³

Pronto el desarrollo de los sindicatos campesinos fue reprimido por la dictadura del general Odría, éste tomó el poder para anular la influencia de los partidos de tipo Aprista. La razón a su rechazo por estos sindicatos fue que mantenía una estrecha relación con las compañías petroleras y mineras de Estados Unidos. Con la represión de los sindicatos y partidos apristas y comunistas, nuevamente el estado permaneció en manos de la oligarquía peruana y orientada hacia la exportación.

La fortaleza política y económica que implantó el dictador Odría minó toda huelga general o revolución callejera. Sin embargo, en 1956 fue derrotado gracias a que el APRA⁴ dio su apoyo a Prado, desde esa fecha hasta 1964 las luchas ocurridas son las más importantes dentro de la historia peruana contemporánea de las movilizaciones rurales, durante este periodo sucedieron huelgas orientadas a obtener el reconocimiento de los sindicatos y a rechazar la política de racionalización y mecanización impulsada por los hacendados.

No obstante, estos movimientos se enfrentaron a las fuerzas policiales del gobierno peruano, sufriendo en algunos casos derrotas, una de ellas en 1959 cuando la movilización en el principal complejo azucarero fue reprimida por el ejército. Es necesario dejar claro que la clase dominante se encontraba aliada con las fuerzas militares, por ello se encontraba en ventaja ante la falta de experiencia militar por parte de la masa campesina.

El Partido Aprista buscaba que los trabajadores tuvieran derechos frente a sus patrones y empresas donde trabajaban, la constitución de sindicatos promovería evitar los abusos de los dueños de las compañías y mejorar su situación laboral. *“Un éxito que tuvo la*

³ La acción sindical comenzó a presionar por mejoras salariales y condiciones laborales, llegando incluso a una huelga general de los trabajadores rurales que abastecían Lima (Muñoz, 1988: 255).

⁴ Alianza Popular Revolucionaria Americana fundada en 1924 por Haya de la Torre.

movilización azucarera fue la de una política de creciente coalición con la patronal, impulsada por el Partido Aprista en 1962" (Pierre, 1985: 128).

Por su parte en las empresas algodoneras costeñas se generalizó la conformación de sindicatos bajo la influencia principalmente del APRA y en menor medida del Partido Comunista. También en este periodo se extendió masivamente en la sierra, la organización sindical de los colonos, surgiendo organizaciones regionales campesinas con una base social heterogénea: comuneros, colonos, semiasalariados, campesinos y parcelarios, ante la creciente sindicalización de estos grupos, se obtuvo un impacto social y político en Perú (Valderrama, 1984: 385).

Se inició una lucha campesina por la tierra, la servidumbre precipitó la crisis de la hacienda tradicional, permitiendo una expansión de la economía campesina y el inicio de la reforma agraria. Por otra parte los movimientos campesinos aceleraron el resquebrajamiento del viejo sistema de dominación oligárquico-tradicional provocando una crisis política. Los movimientos campesinos rompieron el viejo predominio de los hacendados logrando el acceso de nuevos sectores sociales principalmente de la clase media: comerciantes, transportistas, pequeños empresarios e intelectuales, induciendo a una modernización del Estado y cuestionamiento sobre la legitimidad de la oligarquía agraria.

Pese a la desestabilización del poder existente, estos sectores no tuvieron la fuerza suficiente para imponer un proyecto político y establecer un régimen. En 1963 Fernando Belaúnde Terry fue elegido Presidente movilizado por los planteamientos nacionalistas, reformistas y el apoyo de la iglesia, la fuerza armada y el sector burgués. Con el triunfo de Belaúnde el sector popular nuevamente fue reprimido, éste rechazó la movilidad popular, cedió a las presiones oligárquicas atacando el movimiento campesino y sindical urbano, aplastando los focos guerrilleros que se iniciaron. *"Su gobierno acogió gustosamente el capital extranjero, en los últimos meses de 1968 los inversionistas extranjeros controlaban tres cuartas partes de la minería de Perú, la mitad de las manufacturas, dos terceras partes de la banca comercial y una tercera parte de la pesca"* (Cotler, 1990: 350).

La suerte que tuvo en adelante el sector popular fue reprimente, tanto que el APRA se vio obligado a aliarse con la oligarquía. Sin embargo el poder que alcanzó Estados Unidos sobre este país atrapó al mismo presidente y el 3 de octubre de 1968 los comandos y soldados entrenados lo sacaron de la cama y lo depositaron en Argentina.

A partir de éstas acciones se comenzó a estructurar una revolución desde arriba con la intervención del ejército peruano. Por ello los militares comprendieron que su éxito dependía del control total del poder estatal y del mantenimiento de su autonomía con respecto a la sociedad.

A estas medidas siguieron radicales transformaciones de la propiedad agraria, el general Velasco con apoyo de numerosos profesionales e intelectuales nacionalistas impulsaron una serie de estatizaciones en la banca, minería, industria, pesca,

transportes, comercio exterior y medios de comunicación que en 1974 quedaron bajo el control del Estado (Cotler, 1990: 353).

Con el objetivo de financiar la revolución, el llamado gobierno militar de Velasco propició cuantiosas inversiones norteamericanas en las industrias mineras y petroleras. El resultado de todas estas medidas fue el desarrollo de la economía en beneficio de las capas sociales de más alto ingreso, resultó ser una revolución burguesa que por su asociación dependiente al capital imperialista no logró resolver la integración nacional de las regiones, de las clases y en particular del campesinado indígena.

Mientras el gobierno revolucionario asumió un papel autónomo en los foros internacionales y desarrolló una política de estatizaciones, mantuvo permanentemente las negociaciones con Estados Unidos, ofreció además seguridades para las inversiones en minería, petróleo y concedió facilidades para el desarrollo del capital multinacional. Por ello la relativa nacionalización y democratización de la sociedad peruana se realizó por vías políticamente antidemocráticas en este sentido el gobierno comenzó a ser de la fuerza armada.

El gobierno militar impuesto por Velasco pronunciaba discursos en los que atacaba al pasado oligárquico, pero también al sistema de representación partidista, particularmente al APRA. De esta manera el gobierno resolvió formar estructuras de representación corporativa, organizadas y controladas por los servicios de inteligencia, logrando así la intervención subordinada de la sociedad en el Estado.

La razón por la cual el gobierno rechazaba la existencia partidistas como el APRA se debía a que según Velasco, estas organizaciones estaban condenadas a someterse a las leyes de la oligarquía. La ausencia del APRA en el nuevo ciclo de luchas sociales y políticas aunado a su pérdida de legitimidad popular, la colaboración del Partido Comunista con los militares obedeciendo las consignas internacionales, fueron factores que crearon las condiciones para que *“las insurgentes masas populares del campo y la ciudad se encontraran con los grupos de la izquierda revolucionaria y vieran la posibilidad de un movimiento político de contenido marxista que se fue concretando a partir de 1978”* (Fernández, 1982: 93).

El gobierno militar comenzó a tener fracturas internas, ya que un sector militar favorecía la formación de un partido político que disciplinaría violentamente a la sociedad alrededor de las bases ideológicas de la revolución, el otro se inclinaba por una represión a las alzadas expresiones políticas populares. El general Velasco personificaba esta revolución, así que los mismos comandos militares decidieron remplazarlo por el general Morales Bermúdez.

Morales decidió abrir el dialogo con la sociedad pero sin salirse de las pautas militares del gobierno, retiró del Estado a los elementos radicales tanto militares como civiles, fue recortando las medidas revolucionarias para una recuperación económica. Sin embargo, la crisis fiscal y el endeudamiento no podían ser resueltos sin acuerdo previo del Fondo Monetario Internacional, el cual provocaría la reducción del déficit fiscal y con ello la eliminación de compras de equipo bélico (Cotler, 1990: 359).

La situación política y económica en las últimas dos décadas del siglo XX fueron de inestabilidad, ya que ex líderes y antiguos presidentes vuelven a la escena: Haya de la Torre y Fernando Belaúnde (1980-1985), éste último determinó el retiro de los militares a sus cuarteles.⁵

Frente a esta orientación económica, la reacción de la oposición centrada alrededor del APRA y de la Izquierda Unida representó una reacción y un rechazo permanente. Las organizaciones de los sectores populares y medios crecieron desde el gobierno de Velasco, asumieron desde entonces perfiles clasistas y marxistas en contra de los presidentes en turno. Por ello el gobierno de Belaúnde dependiente de los Estados Unidos, *"pidió a Israel y Argentina le enviaran expertos en contrainsurgencia, desde el inicio de su presidencia proclamó una ley de seguridad en la que autorizó a los militares a detener todo aquel que fuera sospechoso de terrorismo"* (Cockcroft, 2001: 537).

El nuevo ciclo presidencial de Alan García Pérez, comprendió la situación de crisis, violencia y anarquía, por ello estableció un conjunto de medidas antiinflacionarias, aumentó los salarios, prometió restablecer la reforma agraria y promover los intereses del 70% de la población marginal. Respecto a la política exterior García renovó las relaciones con Cuba y dejó en claro por primera vez en la presidencia de Perú que *"la derecha es nuestra enemiga; dejemos que la izquierda participe en la lucha bajo nuestra dirección"* (Fernández, 1982: 97).

Pese a los intentos y proclamas a favor del pueblo y de los partidos populares, en realidad era un corrupto que depositó fondos públicos peruanos en el banco BCCI, dominado por el escándalo de la CIA y los grandes narcotraficantes. El saldo de la presidencia de Alan García fue que los bancarios extranjeros socavaron la moneda peruana y desembocó en una inflación, guerras internas y la debilidad económica.

En las elecciones de 1990 los peruanos eligieron a un presidente extranjero, Alberto Keinya Fujimori, la decisión de depositar el poder en este sujeto fue la peor decisión que pudieron haber hecho, ya que:

En un inicio dejó que los costos del combustible aumentaran 3 000% y los alimentos básicos y los transportes entre 200 y 300%, junto a esta inflación miles de trabajadores fueron despedidos. Además privatizó las compañías estatales petroleras, mineras, industriales y financieras, este programa de privatización dio al gobierno mil millones de dólares en 1993 (Muñoz, 1988: 255).

El gobierno de Fujimori se dio a la tarea de capturar a los dirigentes guerrilleros, eliminando a más de 1500 rebeldes. La razón se debía a que la gente comenzaba a protestar y se

⁵ La institucionalidad liberal significó el abandono del papel del Estado en la economía, otorgándosela a las fuerzas del mercado "al gran capital" (Fernández, 1982: 96).

apoyaban en huelgas que incluían a maestros, trabajadores de salud, médicos y empleados universitarios, por ello decidió el Gobierno aplastar el movimiento encarcelando y desapareciendo a sus dirigentes. *“De esta manera Fujimori estableció una dictadura militar, el ejército envió tanques a las calles para desalentar los intentos populares, esta autoridad llevó a establecer una nueva constitución dominada por él, la cual le permitió reelegirse con la posibilidad de durar en el poder por 12 años más”* (Valderrama, 1984: 385).

El saldo que deja este presidente peruano es que los poderes siguen estando en manos de los financieros nacionales, extranjeros y militares. Perú sigue siendo dependiente de Estados Unidos, la explotación de la masa indígena campesina sigue en pie como en los primeros tiempos de colonización. Este territorio necesita una instalación de unidad y democracia popular para combatir la inestabilidad política y librar la deuda externa que acarreó desde inicios del siglo XIX.

Consideraciones finales

Perú ha estado rodeada de represiones tanto internas como externas, por ello su ausencia entre los países de mayor desarrollo económico, tecnológico o científico y de un adecuado modelo político. La independencia de la corona española no trajo la estabilidad ni el desarrollo, antes bien se desencadenó una inestabilidad interna entre la lucha por el poder, dejando de lado al indígena, la clase más desprotegida que hasta nuestros días se encuentra luchando por ser tomado en cuenta.

La deuda externa que contrajo principalmente con Gran Bretaña produjo el declive de su economía, posteriormente Estados Unidos como nueva potencia mundial realizó el control de prácticamente todas las industrias y producciones peruanas. La naciente oligarquía se alió con el capital extranjero, provocando la unión de los campesinos y trabajadores a favor de movimientos populares impulsados por Mariátegui y Haya de la Torre, de este último se desprende el Partido Aprista que en la actualidad tiene importancia popular.

Los presidentes en turno desde inicios de siglo XX hasta nuestros días se caracterizaron por la dependencia con Estados Unidos y alianzas con la oligarquía peruana y terrateniente. Así la inestabilidad de cada uno de los periodos gubernativos se reflejó en las acciones y luchas populares representadas por sindicatos y huelgas generales. Pese a la movilidad que realizaron estos movimientos populares, no tuvieron la fuerza para imponer un proyecto político.

Los movimientos además fueron reprimidos y controlados por la fuerza armada no sólo del país, sino de refuerzos norteamericanos, por ello fue imposible dar un golpe de Estado debido a la carente experiencia militar de la clase trabajadora y media. Por otra parte las mejoras salariales y laborales no eran convenientes para la oligarquía peruana ni para su aliado el “Calibán estadounidense” ya que representaban la fuerza de trabajo y la clase productora del país.

Por ello la situación de miseria y de retroceso se debe como en muchos otros países de América Latina, por el esparcimiento de Estados Unidos y su extensión económica y política. En este sentido la pobreza que rodea a Perú hace imposible que se pueda desprender de este expansionismo. La solución podría ser su cambio de modelo por el socialismo y mantener una alianza con Cuba o Venezuela, lo cual causaría un posible enfrentamiento con actual la potencia mundial.

Referencias

Arguedas, José María (1986), "El indigenismo de Perú", en *Ideas en torno de América Latina*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 764-773.

Cockcroft, James (2001), "Perú", en *América Latina y Estados Unidos, Historia y política país por país*, Argentina, Siglo XXI, pp. 517-553.

Cotler, Julio (1990), "De Velasco a Belaúnde: el problema de la construcción nacional y la democracia en Perú", en Gonzales Casanova, Pablo (coord.), *El Estado en América Latina teoría y práctica*, México, Siglo XXI, pp. 349-366.

Fernández Retamar, Roberto (1982), *CALIBÁN Apuntes sobre la cultura en nuestra América*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Muñoz Ledo, Porfirio (1988), "La democracia en el mundo contemporáneo" en *Los problemas de la democracia en el mundo actual*, México, Universidad Autónoma de Nuevo León/Facultad de Filosofía y Letras, pp. 243- 269.

Pierre-Charles, Gerard (1985), *El pensamiento sociopolítico moderno en el Caribe*, México, Fondo de Cultura Económica.

Valderrama L., Mariano (1984), "Historia política del movimiento campesino peruano en el siglo XX", en González Casanova, Pablo (coord.), *Historia política de los campesinos latinoamericanos*, México, Siglo XX, t. III, pp. 379-430.



Mural en la Universidad de El Salvador

Mito de la “raza paisa” o la construcción de una identidad

Julián Naranjo
Universidad de Antioquia
Colombia

Resumen: Al hablar de latinoamericanismo surge inmediatamente la pregunta por la identidad: ¿qué es ser latinoamericano?, o también: ¿cómo se ha construido la identidad latinoamericana? Estas preguntas resultan sumamente complejas, dado que un proceso de construcción de identidad, especialmente en el contexto latinoamericano, implica un proceso de exclusión. Ahora, este trabajo es un intento por responder a estas preguntas en una región determinada de la república de Colombia, partiendo de un análisis de lo que en el departamento de Antioquia se ha dado en llamar la “Raza Paisa”. Teniendo en cuenta la gran diversidad étnica, cultural y geográfica de Antioquia, el análisis de la construcción de identidad en esta región, constituye un claro ejemplo de la enorme complejidad inherente a la identidad latinoamericana.

Palabras clave: Antioquia; diversidad; identidad; exclusión; raza paisa.

*Este artículo originalmente fue publicado en nuestra primera época editorial, en Revista de Humanidades, ISSN 0719-0999, en marzo de 2013.

Citar este artículo:

Cita sugerida

Naranjo, Julián. 2016. “Mito de la ‘raza paisa’ o la construcción de una identidad”, *Humanidades Populares* 6 (8), 30-45.

APA

Naranjo, J. (2016). Mito de la “raza paisa” o la construcción de una identidad. *Humanidades Populares*, 6 (8), 30-45.

Chicago

Naranjo, Julián. “Mito de la ‘raza paisa’ o la construcción de una identidad”. *Humanidades Populares* 6, no. 8 (2016): 30-45.

MLA

Naranjo, Julián. “Mito de la ‘raza paisa’ o la construcción de una identidad”. *Humanidades Populares* 6.8 (2016): 30-45.

Harvard

Naranjo, J. (2016) “Mito de la ‘raza paisa’ o la construcción de una identidad”, *Humanidades Populares*, 6 (8), pp. 30-45.

Esta obra podrá ser distribuida y utilizada libremente en medios físicos y/o digitales. Su utilización para cualquier tipo de uso comercial queda estrictamente prohibida. CC 4.0: Internacional-Reconocimiento-No Comercial-Compartir igual.



Introducción:

Durante el siglo XIX, surge en Antioquia una elite de intelectuales, viajeros, literatos y eruditos empeñados en responder a la pregunta: ¿qué es ser antioqueño?, en este esfuerzo, se producen discursos en los que se acaba por construir la imagen de una Antioquia que se presenta como un territorio de gran homogeneidad cultural, en un intento por explicar la identidad del antioqueño; se trata de favorecer un criterio homogenizador en aras de construir una identidad; sin embargo, toda construcción de identidad implica un proceso de exclusión. El departamento de Antioquia se caracteriza por ser una zona de gran contraste geográfico y cultural, tradicionalmente, al antioqueño se le ha representado como un campesino fornido con sombrero, carriel y ruana, pero no todos los nacidos en Antioquia se identifican con esta imagen; esta imagen identifica sólo al habitante de la montaña, no al antioqueño de las tierras bajas y cálidas, y menos aún al antioqueño de Urabá. El mito unificador que sustenta la supuesta antioqueñidad, fue construido a partir de la omisión¹ de la diversidad; la Antioquia homogénea se construyó negando a la Antioquia heterogénea. Así pues, la identidad antioqueña se construye a partir de la hegemonía política de las elites regionales, y se construye, exaltando el trabajo de campesinos y arrieros, favoreciendo la construcción de una identidad excluyente que niega la diversidad. En este punto surge una pregunta fundamental: ¿existe un conjunto de manifestaciones que englobe y represente a toda Antioquia, es decir, existe actualmente una *antioqueñidad* que fundamente y legitime el mito fundador conocido como “Raza Paisa”, término que define la pretendida identidad homogénea del antioqueño? Para responder esta pregunta, es necesario describir la noción de “Raza paisa” como formación discursiva, y por lo tanto, como objeto de descripción arqueológica, abordando el problema desde los discursos y desde las practicas discursivas, para así realizar un análisis de las condiciones históricas de posibilidad (del a priori histórico) que han hecho que en un determinado momento sólo ciertos enunciados y no otros hayan sido efectivamente posibles. De este modo, la descripción arqueológica del problema planteado, mostrará que el término “Raza paisa”, no se refiere a la unidad étnica que el vocablo implica, ni a ciertos rasgos biológicos que cabría pensar, sino más bien a unas formaciones y prácticas discursivas que propenden a una unidad cultural de solida integración.

Ahora bien, Michel Foucault propone un trabajo de descripción sobre el archivo, esa será la forma de abordar el problema, entendiendo por archivo, no la masa de documentos recuperados de una época sino el conjunto de las reglas que en un tiempo y lugar definen sobre qué se puede hablar, cuáles discursos circulan y cuáles se excluyen, cuáles son

¹ Esta omisión es posible gracias a una serie de enunciados que, como veremos, se articulan alrededor de diferentes discursos entre los que cabe destacar el discurso geográfico y el discurso literario.

válidos, quiénes los hacen circular y a través de qué canales. En este sentido, no se trata de interpretar el documento para determinar si dice la verdad o señalar su valor expresivo, sino más bien de aislar los documentos, agruparlos, establecer relaciones y reunirlos según niveles de pertenencia, pues como explica Foucault la tarea primera de la historia ya no consiste en interpretar el documento, determinar si dice la verdad o señalar su valor expresivo, sino más bien en trabajarlo desde el interior:

la historia ha cambiado de posición respecto del documento: se atribuye como tarea primordial, no el interpretarlo, ni tampoco determinar si es veraz y cuál sea su valor expresivo, sino trabajarlo desde el interior y elaborarlo. La historia lo organiza, lo recorta, lo distribuye, lo ordena, lo reparte en niveles, establece series, distingue lo que es pertinente de lo que no lo es, fija elementos, define unidades, describe relaciones. (Foucault, 1979: 9-10).

Esto implica que, cuando se investiga, no corresponde leer entre líneas, ni tampoco interpretar los diferentes discursos con conceptos preconcebidos, o juzgarlos de acuerdo a ideas elaboradas anteriormente por el investigador, pues *lo no dicho* en un texto (pero leído o percibido “entre líneas” por el intérprete) *está dicho en otra parte*. Por ello, en este trabajo se trata, no sólo de establecer relaciones entre discursos, sino también de identificar aquellos discursos que dicen lo no dicho en el discurso oficial, con el fin de ponerlos a consideración del lector, fundamentando así una explicación, o utilizándolos para mostrar por qué el texto en estudio atribuye determinada significación a determinado fenómeno social.

El discurso geográfico:

Durante todo el siglo XVIII la geografía gozó de gran popularidad en Europa y América. La corona española otorga un lugar privilegiado a la geografía en sus ambiciones geopolíticas, pues gracias a la geografía no sólo es posible medir y conocer los territorios sometidos, sino también levantar un mapa general de la población y de los recursos naturales en las colonias. De este modo, en 1768 el fiscal Francisco Moreno y Escandón informa al virrey Messía de la Cerda que la geografía, la historia natural y la agricultura exigen una cátedra especial en los currículos universitarios; por otra parte, en 1783, entre las razones que esgrime José Celestino Mutis ante el virrey Caballero y Góngora, para realizar la Expedición Botánica, se encuentra la posibilidad de adelantar *un plan de observaciones astronómicas, geográficas y físicas*, argumentando que:

Careciendo su majestad de un plan geográfico y puntual de todos sus dilatados dominios, a excepción de las costas y puertos, se podrá formar en el curso de nuestro viaje un mapa exacto, sin los inmensos gastos que produciría una expedición de esta clase (Mutis, 1783: 143. Citado por Castro, 2005: 230).

La geografía se va perfilando como una ciencia con características propias, gracias a la invención de instrumentos que permiten medir con precisión los ángulos, las distancias, la posición de los planetas, el calor, la presión atmosférica y la altura de las montañas, hasta llegar a ser una ciencia con identidad propia, digna de ser incluida en los currículos académicos. Así pues, la geografía se perfila como una valiosa herramienta de gobierno y no solo una actividad reservada para las elites aristocráticas. De este modo, a finales del siglo XVIII el Nuevo Reino de Granada comenzó a prestar mayor atención a los recursos naturales del virreinato. Dicha atención se corresponde con los intereses de la corona, debido a que informa sobre qué riquezas se pueden aprovechar, y, en consecuencia, los primeros esfuerzos se centran en la botánica, la mineralogía, la zoología y la geografía, favoreciendo los viajes por toda la extensión del virreinato. En este contexto, el abogado antioqueño José Manuel Restrepo, escribe un ensayo sobre la geografía antioqueña, en el que afirma: *“La provincia de Antioquia, una de las más ricas y fértiles del nuevo reino de granada, ha sido hasta el presente desconocida de todos los geógrafos: su posición geográfica, sus principales ciudades, sus ríos navegables, sus bosques y montañas no existen en los mapas o están situados con mil equivocaciones.”* (Restrepo, J.M. 2007 [1809]: 35). El ensayo, publicado en el semanario del Nuevo Reino de Granada, con el título “Ensayo sobre la geografía, producciones, industria y población de la provincia de Antioquia”, se convirtió en la fuente de inspiración de la idea de una Antioquia poseedora de grandes riquezas naturales y habitadas por una raza pujante y emprendedora.

Para fines del siglo XVIII, la población de la provincia de Antioquia se había establecido alrededor de numerosos núcleos denominados *Países*; un “país” era un territorio relativamente pequeño, que consistía en el espacio que podía abarcarse con la mirada desde las torres parroquiales o desde la cima de una colina; entre estos “países” se destacaban: Medellín, Rionegro, Marinilla, Los Osos, Urrao, Los Remedios, Antioquia y Bajo Cauca entre otros; los habitantes de estos “países” al encontrarse fuera de su patria chica, se hacían llamar paisas porque provenían del mismo país; así pues, el termino paisa, en su origen, se refería a los antioqueños que se encontraban fuera de Antioquia.

Ahora bien, a la llegada de la independencia, Antioquia contaba con un proyecto político integrador. Desde finales del siglo XVIII, surgió una elite económica, política e intelectual, cuyas actividades económicas se basaban en la extracción del oro y el comercio de mercancías; ésta elite se apodero del control político de Antioquia, gracias a la coyuntura desatada por el proceso de independencia. Sobresalen las figuras de José Manuel Restrepo, Juan del Corral y José Félix de Restrepo, quienes con otros personajes reconocidos fueron configurando un proyecto regional; este proyecto logro darle a la región antioqueña unas características propias, diferentes de las que tenían las otras provincias del país. No obstante, dicho proyecto incluía una visión restringida sobre los habitantes de la provincia; el territorio que tenían en mente era el de las montañas, el de la pequeña economía agrícola y minera, excluyendo completamente, los territorios de los valles interandinos, las sabanas y las costas, dejando también por fuera a los negros, mulatos, zambos y por

supuesto, a los “indios”². Durante el siglo XIX surge una elite de intelectuales, viajeros, literatos y eruditos empeñados en responder a la pregunta: ¿Qué es ser antioqueño?, en este esfuerzo, se producen discursos en los que se acaba por construir la imagen de una Antioquia que se presenta como un territorio de gran homogeneidad cultural, en un intento por explicar la identidad del antioqueño; dicha identidad se fundamenta en una exclusión que, como señala el historiador Juan David Montoya Guzmán, “*se articula sobre la percepción de diferencias físico-culturales, es decir, raciales, consideradas como innatas y por lo tanto inamovibles*” (Montoya, 2009: 47). Así pues, la identidad antioqueña se construye a partir de la hegemonía política de las elites regionales³, y configura una identidad excluyente que niega la diversidad: Antioqueño es el campesino de la montaña, no el negro y mucho menos el “indio”.

El discurso literario y la construcción del “indio”

La novela *Lejos del nido*, del escritor antioqueño Juan José Botero, constituye el principal referente a la hora de hablar de población indígena en la región del oriente antioqueño. La amplia difusión de la novela, su popularidad, múltiples adaptaciones al teatro, la radio y la televisión, sumadas al hecho de ser durante años novela de obligada lectura en los colegios del oriente antioqueño, configuran una imagen del “indio”, construida a partir del discurso literario.

Lejos del nido narra la historia una niña de buena familia⁴, que fue raptada por una pareja de “indios” que la crían como nieta suya. Durante el cautiverio, la niña, hija de un hogar blanco y católico, conserva la pureza y virtudes heredadas de sus padres, mientras la bestial ferocidad de los “indios” se transmite espontáneamente de generación en generación. Los raptadores de la niña, al igual que los demás “indios” mencionados en la novela, son descritos como seres sanguinarios, bestiales, criaturas toscas y salvajes, representantes de una humanidad criminal cuya semilla debe ser borrada de la tierra. Así describe el autor a los raptadores de la niña:

Contaba Mateo Blandón largos años, si bien es cierto que no lo demostraba; de baja estatura, rechoncho, sin pelo de barba como indio de pura sangre, sus ojos pequeños y torcidos, con vetas coloradas como los de algún venenoso reptil; color cobrizo, estevado y de andar incierto;[...]. Aprendió a deletrear de chiripa, habiendo entrado

² En este trabajo, la palabra “indio” aparece siempre entre comillas; no sólo por las connotaciones negativas del término: todo el dolor, el sufrimiento, las ofensas que el vocablo evoca; si no también por respeto a las comunidades indígenas, sus luchas sociales y los movimientos indígenas, que desde hace varios años, reivindicaron el termino indígena para identificarse y definirse.

³ No significa esto que las elites, por sí solas, puedan crear identidades; sin embargo, las elites pueden producir referentes identitarios que, al aparecer como deseables o presentarse como manifestación del deseo colectivo, terminan por instalarse culturalmente.

⁴ La expresión “de buena familia”, significa en Antioquia, proveniente de una familia adinerada de Medellín o Rionegro, que, como dice la Psicoanalista Clarita Gómez de Melo (2004) en su obra “*Colombia en el diván*” eran un poco más blancos que los demás.

de niño a servir en la casa de un sacerdote, quien a fuerza de coscorrónes y de reño le hizo conocer la lectura, aunque bien titubeada.

Tapadísimo era Mateo hasta decir, ¡upa!, especialmente para expresarse; pero marrullero como él solo... entre los de su clase era tenido por médico (yerbatero). Leía a medias en un libraco manuscrito que tenía, titulado “Artículos de secretos de naturaleza y del conocimiento de achaques...”.

Romana Grisales, un poco menor que su cónyuge, delgada, asmática, de frente achatada, brazos y cara descarnados, ojos de viaje, cráneo adentro, para la nuca, voz chillona, india de la cepa como Mateo, el pelo apelmazado y en mechones, lo que le daba el aspecto de bruja.

Ambos, Mateo y Romana, sin pizca de educación, de trato grosero y más negras intenciones que un gato... (Botero, 1964: 34).

Estas descripciones no son gratuitas, son el resultado de los prejuicios y supuestos que, desde la conquista, han ido construyendo las imágenes de alteridad encarnadas por los “indios”. De manera similar, se describe a todos los “indios” que aparecen en la obra; cada vez que se describe un “indio”, se le representa con cualidades semejantes a las de Mateo y Romana, lo cual no es de extrañar, ya que, desde la conquista, existe la opinión de que todos los “indios” son iguales; así por ejemplo, en la *Carta de Colón anunciando el descubrimiento*, Colón afirma: “En todas estas islas no vi mucha diversidad de la hechura de la gente, ni en las costumbres ni en la lengua” (Colón, 1493. Citado por Todorov, 1987: 45); y en el diario del primer viaje escribe: “Esta gente es de la misma calidad y costumbre de los otros hallados (Colón, 1493. Citado por Todorov, 1987: 43)”; por su parte, Gonzalo Fernández de Oviedo, al desembarcar en Panamá, afirma: “Estos indios de Tierra Firme son de la misma estatura y color que los de las islas (Oviedo, 1995 [1526]: 114).” Afirmaciones semejantes se encuentran en las diversas crónicas del siglo XVI, constituyendo así un criterio de homogeneidad, simplificado y plasmado en la frase atribuida a Antonio de Ulloa: “visto un indio, fueron vistos todos”. Hasta hace unos años, siempre se describía a los “indios” de una sola manera: todos desnudos, todos nómadas, todos caníbales, todos pequeños; Colón y en general los españoles, con algunas excepciones, desconocen la diversidad de los indígenas, no quieren conocer la diferencia de los “indios”, y, al no conocerla, la imaginan, y lo hacen a partir de valores etnocéntricos que, como señala el sociólogo Laënnec Hurbon, se sustentan en la inferiorización del otro. De este modo, Hurbon concluye: “Los contenidos de la diferencia se vacían y sólo quedan sus estereotipos negativos, la imaginación de un desconocido deshumanizado” (Hurbon, 1993: 7).

Sin embargo, paralelo a este discurso, surge en Antioquia otro discurso en el que el indio se integra en la construcción de “la raza”. El mestizaje, es un elemento que no puede obviarse y necesariamente el elemento indígena debe integrarse en la construcción de la identidad antioqueña, pero atenuando todos los vicios que se le han adjudicado; así pues, el Doctor Manuel Uribe Ángel, luego de explicar que los “indios” tienen gran afición por los licores y

que les gusta entregarse a libaciones en exceso aclara que: *“Este hábito de la embriaguez parece haber tomado cuerpo entre ellos después de la conquista, y lo pensamos así porque siendo de origen Catío, sabemos por la tradición que aquella gente no se daba a las borracheras.”* (Uribe, 2004 [1885]: 602)

Se delimita una frontera, un antes y un después donde se ubican respectivamente virtudes y vicios; en *Lejos del nido*, encontramos un personaje que nos puede ilustrar al respecto: el “indio” José Jurado, a quien Luisa, su viuda, recuerda con profundo cariño, citado pocas veces en la novela, deja en el lector la impresión de haber sido un hombre íntegro; una imagen que no se corresponde con la de sus congéneres indígenas; sin embargo, si tenemos en cuenta que José Jurado ha muerto mucho antes de suceder los eventos narrados en la novela, el mensaje es claro: “un indio bueno, es un indio muerto”. Este tipo de discursos produce un sujeto escindido: por una parte, el indígena como sujeto de exterminio, perteneciente a un pasado remoto y mítico, un hijo del paraíso en armonía con la naturaleza, es el representante del ancestro, origen de la raza y depositario de todas las virtudes; y por la otra, el “indio” como sujeto de alteridad, salvaje, miserable y despreciable, culpable de todos los males de la llamada “Raza Antioqueña” termino que define la pretendida identidad homogénea del antioqueño.

Paralelo al criterio de homogeneidad, se desarrolla el interés por la unificación lingüística del imperio español; dicho interés tiene por objeto facilitar el comercio, desterrar la ignorancia y asegurar la incorporación de los vasallos americanos a un mismo modo de producción. Las lenguas vernáculos aparecían así como un obstáculo para la integración del Imperio español al mercado mundial y el castellano se convirtió en la única lengua que podía ser hablada y enseñada en América⁵, como ordena el edicto real de 1770:

Que se instruya a los Indios en los Dogmas de nuestra Religión en Castellano, y se les enseñe a leer y escribir en este idioma, que se debe extender y hacer único y universal en los mismos Dominios, por ser el propio de los Monarcas y Conquistadores, para facilitar la administración y pasto espiritual a los naturales, y que estos puedan ser entendidos de los Superiores, tomen amor a la Nación Conquistadora, destierren la idolatría, se civilicen para el trato y Comercio; y con mucha diversidad de lenguas, no se confundan los hombres, como en la Torre de Babel (Citado por Tanck, 1985: 37).

Desde la llegada de Colón se implantaron en el imaginario español una serie de prejuicios sobre el lenguaje indígena; la creencia en que los indios carecen de lenguaje proviene del desconcierto de Cristóbal Colón frente al lenguaje indígena, tal como explica Tzvetan Todorov: *“Colón desconoce pues la diversidad de lenguas, lo cual, frente a una lengua extranjera sólo le deja dos posibilidades de comportamiento complementarias: reconocer que es una lengua pero negarse a creer que es diferente, o reconocer que es diferente pero negarse a admitir que se trate de una lengua”* (Todorov, 1987: 18).

⁵ Cfr. Castro (2005).

Ahora, en la construcción del imaginario inferiorizador sobre los “indios”, ocupan espacio importante adjetivos como “bárbaros”, “brutos”, o “salvajes”, entre otros, que fueron ampliamente utilizados por los cronistas; estos adjetivos hacen parte del conjunto de representaciones que configuran, en el imaginario europeo, la figura del bárbaro del viejo mundo. Sin embargo, para los españoles, los “indios” tenían estigmas propios: idolatría, canibalismo, brujería, tratos con el demonio etc. Uno de los atributos clave en la inferiorización y deshumanización del “indio” fue – y sigue siendo- la brujería, entendida como un conjunto de creencias y prácticas religiosas prohibidas y al servicio del demonio; *Lejos del nido* hace alusión directa a este hecho, como se puede ver en las descripciones de Mateo Blandón y su esposa, pues lo único que el “indio” a duras penas lee es un “libraco” que le sirve para su oficio de yerbatero, así como su esposa tiene aspecto de bruja. En la novela, esta imagen del “indio” se realza aún más, mediante el contraste con la descripción del campesino, el cual es sencillo, trabajador, honesto y posee todas las virtudes de las que carece el “indio”. En la novela el arquetipo del campesino, se encuentra encarnado en el personaje de Luisa, personaje descrito en los siguientes términos: “Era esta mujer de alta estatura, derecha y regocijada como una resurrección [...] Luisa era de porte aseñorado, una virtuosa matrona amiga de hacer el bien por el bien, sin exigir remuneración o recompensa; de buen expediente, oportuna para prestar sus servicios” (Botero, 1964: 41).

El campesino y la identidad antioqueña

En los siglos XVI y XVII España consolidó su dominio en América sobre la idea de que existen “por naturaleza” razas superiores y razas inferiores; esta idea sirvió como legitimación científica del poder colonial europeo en los siglos posteriores.

El texto de Kant ¿Qué es la Ilustración? nos advierte que el primer requisito de la Ilustración, es la salida del hombre de su auto culpable minoría de edad, es decir, de su incapacidad para servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro. En Kant, la expresión y el compendio de ser humano es, adulto varón, y habría que agregar, blanco europeo (los demás poseen el estatus de sujeto en estado de sumisión – dependencia), pues, como señala Santiago Castro-Gómez, el propio Kant-geógrafo, esgrime la tesis de que existen razas que pueden salir de su “minoría de edad”, “servirse de su propia conciencia” educándose a sí mismas a través de las artes y las ciencias; mientras que otras (los africanos, los asiáticos y los indios americanos) no pueden elevarse a la autoconciencia y desarrollar una voluntad de acción racional por su incapacidad de superar el determinismo de la naturaleza⁶. Según el filósofo nigeriano Emmanuel Eze, la tesis de Kant ofrece: “la más fuerte, si no la única justificación filosófica suficientemente articulada de la clasificación

⁶ Según Castro-Gómez en su *Physische Geographie*, Kant establece claramente que: “La humanidad existe en su mayor perfección (...) en la raza blanca. Los hindúes poseen una menor cantidad de talento. Los negros son inferiores y en el fondo se encuentra una parte de los pueblos americanos”. (Kant, 1968; 316). Traducido y citado por Castro (2005: 41).

superior / inferior de las ‘razas’ del hombre, de cualquier escritor europeo hasta ese tiempo” (Eze, 2001: 249).

La idea de la superioridad racial y las tesis kantianas se articulan alrededor de un discurso de limpieza de sangre que produce un imaginario de blancura; este imaginario de blancura se convirtió en una aspiración de muchos sectores de la sociedad colonial y actuó como el eje alrededor del cual se construía la subjetividad de los actores sociales; así pues, el “ser blanco”, no tenía que ver tanto con el color de piel, sino más bien con la escenificación personal de un imaginario cultural tejido por creencias religiosas, tipos de vestimenta, certificados de nobleza, modos de comportamiento y formas de producir y transmitir conocimientos. La ostentación de aquellas insignias culturales de distinción asociadas con el imaginario de blancura era un signo de status social; es así como emerge una colonialidad del poder, o en palabras de Foucault:

Surge entonces —y es una paradoja con respecto a los fines mismos y la forma primera de ese discurso del que les hablaba— un racismo de Estado: un racismo que una sociedad va a ejercer sobre sí misma, sobre sus propios elementos, sobre sus propios productos; un racismo interno, el de la purificación permanente, que será una de las dimensiones funda-mentales de la normalización social (Foucault, 2001 [1976]: 66).

Sin embargo, frente a este imaginario de blancura se escuchan voces de resistencia, otros discursos surgen en oposición al oficial; resistencia que se evidencia en el discurso literario y del cual podemos considerar enunciado el siguiente soneto de Luis Carlos Gonzales (1966):

RAZA

¿Raza?... Raza de qué tanto pregonan mi vecino y
el cura y el tendero, y la altiva señora del banquero

quien tuvo un hijo negro, siendo mona?

¿Raza? ... Raza de qué, si desentona la ley de Dios
con la que explica el clero y al coraje —ni andante,
ni escudero— lo castran el responso y la corona?

¿Raza de Hidalgos? ¿Raza de Caciques?

Imperio de trabucos y alambiques sobre estéril solar
de cobardía.

De la maraña que el ancestro escruta sólo nos
queda puro: el hijueputa

y lo estamos negando todavía!

Ahora, al lado de este “ser blancos”, el reconocer el potencial natural de la región representa uno de los puntos más importantes para la creación y afirmación de la conciencia “criolla”. Alrededor de 1810 el ensayo de José Manuel Restrepo, arriba citado, contribuyó efectivamente a la construcción del orgullo antioqueño al promover una conciencia más restringida, reducida a un espacio abarcable, delimitado y conocido, como lo era Antioquia. Esta “conciencia” y este “orgullo”, se fundamentan en la exaltación de la naturaleza y en la afirmación de sus características propias que la diferencian del resto de las regiones del imperio español y en el conocimiento de la tierra. En el ensayo mencionado el autor se refiere al campesino en estos términos: *“Es cierto que ama el trabajo, pues ya rompe las duras piedras, corta las colinas, ahonda los ríos y saca el más precioso de los metales; ya con la cortante hacha, la azada, el arado, derriba los bosques, limpia las malezas y abre el seno feraz de la tierra”* (Restrepo, 2007: 65)

La “cortante hacha”, aparece como símbolo del pueblo antioqueño, símbolo del trabajo manual, símbolo del espíritu colonizador del antioqueño y símbolo que iguala al colono en cuanto propietario; símbolo también de la independencia y la autonomía producto del trabajo, y por último, en el poema “El canto del antioqueño”, más tarde adoptado como himno de Antioquia, el hacha es símbolo de libertad. Sin embargo, en la otra cara de la moneda, el hacha aparece como símbolo de destrucción y desolación y como tal se enuncia en el discurso literario, especialmente en la obra del escritor Efe Gómez quien afirma: *“El hacha del antioqueño y el caballo de Atila serán en adelante en la historia los símbolos definitivos de la desolación; con la sola diferencia de que Atila assolaba para saquear y los antioqueños para sembrar maíz. Y saquear ha continuado siendo un magnífico negocio, en tanto que sembrar maíz no ha dado nunca los gastos”*.

(Gómez. 1987: 21)

La construcción de la identidad antioqueña se articula alrededor del trabajo manual; mientras en el Nuevo Reino de Granada, las prácticas culturales dominantes desprestigiaban el trabajo manual y otorgaban un lugar de privilegio al ocio creativo, es decir, al interés por la teología, las artes y la filosofía, en Antioquia se exaltaba el trabajo manual. En la sociedad antioqueña de finales del siglo XVIII, no existían muchos marqueses ni condes y por otra parte la población era mayormente “mestiza y mulata”⁷, por lo que el trabajo manual era bien visto, sobretodo aplicado al potencial aurífero de Antioquia, lo que motivo una inmensa movilidad geográfica de los hombres; de este modo, la identidad antioqueña se empieza a construir con la colonización, en el momento en que los habitantes de la provincia ocupan espacios despoblados o traspasan sus fronteras; el trabajo de mineros, campesinos y arrieros aporta el germen de la llamada “Raza Antioqueña”, término que define la pretendida identidad homogénea del antioqueño y sustenta el mito de “La Raza Paisa”.

⁷ No se trata tanto del fenotipo o de la biología, sino más bien de percepciones socioculturales fundamentadas en las condiciones sociales, el monopolio de los recursos, los modos de conducción, etc.

Trabajo, Comercio y “Raza Paisa”

Como hemos visto, en Antioquia la construcción de la identidad se articula alrededor del trabajo manual; las exigencias de sustento de una población en continuo crecimiento, estimularon la construcción de vías de penetración del propio territorio y vías de desembotellamiento de la región; la conquista del hábitat se hizo posible en Antioquia gracias al trabajo manual de campesinos y arrieros y la exaltación de su trabajo se tradujo en términos de creación económica; por otra parte, el trabajo manual aplicado al potencial aurífero de Antioquia, motiva una inmensa movilidad geográfica de los hombres y permite que el oro se transforme en símbolo de independencia económica, progreso y bienestar, en otras palabras, el oro se convierte en símbolo, no sólo de riqueza, sino también de autonomía. No significa esto que en el resto del país no se hayan realizado aportes en las mismas áreas ni tampoco que las tareas de campesinos y arrieros sólo se hayan ejecutado en Antioquia; pero los discursos contruidos alrededor de ambas figuras han determinado gran parte de la identidad y el *ethos* propio del antioqueño.

La imagen básica de esa categoría abstracta que el imaginario colectivo denomina “Raza Paisa”, identificándola con el hombre de la cultura antioqueña, se configura alrededor del comercio. El discurso geográfico, el imaginario de blancura y la exaltación del trabajo manual, se traducen en verdaderas prácticas discursivas que determinan la proyección de metas que propone la cultura antioqueña; así pues, la valoración última del individuo se asienta en su capacidad de forjar riquezas; de ahí que en Antioquia, desde el siglo XIX, la sabiduría popular ponga en boca del padre moribundo frases como esta: “Consigue plata, hijo mío, consíguela honradamente, y si no puedes... Entonces consigue plata, hijo mío.” Podemos reconocer en esta frase, un enunciado que prescribe a todo sujeto posible, en la cultura antioqueña, una posición. La capacidad de forjar fortuna, entendida como valor y aspiración vital de la “Raza paisa”, es un poderoso indicador al cual se subordinan valores subjetivos como la diferencia racial.

Como ya se mencionó, el “ser blanco”, no tenía que ver tanto con el color de piel, sino más bien con la escenificación personal de un imaginario cultural tejido por creencias religiosas, tipos de vestimenta, certificados de nobleza, modos de comportamiento y formas de producir y transmitir conocimientos. De este modo, prejuicios y discriminación racial se traducen en términos económicos, en otras palabras, en Antioquia biológicamente se es negro por raza, pero culturalmente se es negro por ausencia de riquezas. Por ello, en el complejo cultural antioqueño se enuncian frases como: un blanco sin dinero es un “negro”.

En síntesis, los discursos que configura la construcción del campesino y el arriero, terminan por borrar el concepto hispánico tradicional de trabajo; pues para el “paisa”, cualquier trabajo puede considerarse creador de riquezas, y si se traduce en ganancias óptimas obtiene el beneplácito de la sociedad antioqueña.

Ahora bien, los discursos y enunciados vistos hasta el momento, producen una subjetividad que proporciona cierta identidad al permitir la conformación de una unidad polifacética,

coherente y funcional dentro de la suma de valores e imágenes de participación común. Dichos discursos y enunciados, constituyen las reglas de juego que permiten el consenso cultural del total de metas y canales de logro para las mismas, imágenes y creencias al servicio de las cuales aparece el lenguaje. El lenguaje antioqueño tiene un marcado sabor local, giros idiomáticos y provincialismos de origen múltiple, profundamente funcionales a la hora de reflejar el pensamiento de la cultura antioqueña y es usado con orgullo como claro denominador de identidad, y así lo evidencian los conocidos versos del poeta Gregorio Gutiérrez Gonzales: “Y como sólo para Antioquia escribo / Yo no escribo español sino antioqueño” (Gutiérrez, 1958 [1846]: 13). Todo esto se enuncia insistentemente desde el discurso literario; durante todo el siglo XIX, la narrativa antioqueña conserva un marcado acento costumbrista, y así se evidencia en innumerables obras donde el sabor del habla tradicional, el diálogo coloquial y el folclor antioqueño se encuentran por doquier; así pues, la identidad regional se enuncia desde el lenguaje popular.

Los discursos y las prácticas discursivas que se han abordado en este trabajo, configuran y delimitan las reglas de juego que han hecho posible en Antioquia la construcción de ciertos sujetos, el campesino, el arriero, el blanco, etc.; de acuerdo con esas reglas de formación discursivas, estos sujetos se integran o se excluyen de esa noción abstracta de paisa, no en función de sus rasgos biológicos o étnicos, sino más bien de construcciones lingüísticas, que determinan una cierta unidad cultural, que, a partir de enunciados dispersos e interrelacionados en los distintos discursos configuran un criterio homogéneo, que permite al sujeto “paisa” identificarse como tal, a la vez que se diferencia de otros sujetos dentro y fuera de su territorio; diferenciación que produce como consecuencia, exclusión, invisibilización y anonimato de todo sujeto “no paisa”. Producto de lo anterior son ciertos elementos que el imaginario colectivo de Antioquia, identifica como comunes a todo sujeto que se identifique como “paisa”. Entre estos elementos cabe destacar, como manifestaciones que engloban y representan a toda Antioquia, el lenguaje y el comercio. El comercio, entendido como capacidad para hacer fortuna, lo que se traduce en capacidad casi plástica para improvisar e improvisarse. En cuanto a la capacidad de forjar fortuna, el comercio no es considerado un medio para hacer dinero, sino más bien, el campo en el que se manifiesta dicha capacidad; en otras palabras, los medios no tienen porque permanecer estáticos, pues lo importante es salir adelante y alcanzar la meta sin importar por qué medio.

Es en el discurso literario, enunciado desde el lenguaje coloquial, donde mejor se construyen estas manifestaciones; por una parte, el discurso literario configura imágenes de sujetos de exclusión o de inclusión; y por otra parte, la literatura regional, especialmente la del siglo XIX y principios del XX, ofrece con frecuencia las vivencias culturales de los héroes antioqueños, que configuran la imagen de una pasmosa inventiva e improvisación agujoneadas por el empeño de salir triunfantes de cada situación de su problemática socio-vital; por último, el discurso literario no sólo evidencia procesos de exclusión e inclusión, sino que además permite analizar diversas formas de resistencia contra diferentes formas de poder, pues como señala Foucault:

En el corazón mismo de las relaciones de poder y constantemente provocándolas, están la resistencia de la voluntad y la intransigencia de la libertad. En vez de hablar de una libertad esencial, sería mejor hablar de un “agonismo”, de una relación que es al mismo tiempo recíprocamente incitación y lucha, es una provocación permanente, en vez de una confrontación cara a cara que paraliza a ambas partes (Foucault, 1979; Citado por Dreyfus, y Rabinow 1983: 18).

Conclusiones

Volvamos al problema planteado en la introducción:

¿Existe un conjunto de manifestaciones que englobe y represente a toda Antioquia, es decir, existe actualmente una *antioqueñidad* que fundamente y legitime el mito fundador conocido como “Raza Paisa”, término que define la pretendida identidad homogénea del antioqueño?

Los discursos y las prácticas discursivas que se han abordado en este trabajo, configuran y delimitan las reglas de juego que han hecho posible en Antioquia la construcción de ciertos sujetos, como el “indio”, el campesino, el arriero, el blanco, etc. De acuerdo con esas reglas de formación discursivas, estos sujetos se integran o se excluyen de esa noción abstracta de paisa, no en función de sus rasgos biológicos o étnicos, sino más bien de construcciones lingüísticas, que determinan una cierta unidad cultural, que, a partir de enunciados dispersos e interrelacionados en los distintos discursos configuran un criterio homogéneo, que permite al sujeto “paisa” identificarse como tal, a la vez que se diferencia de otros sujetos dentro y fuera de su territorio. Producto de lo anterior son ciertos elementos que el imaginario colectivo de Antioquia, identifica como comunes a todo sujeto que se identifique como “paisa”. Entre estos elementos cabe destacar, como manifestaciones que engloban y representan a toda Antioquia, el lenguaje y el comercio. El comercio, entendido como capacidad para hacer fortuna, lo que se traduce en capacidad casi plástica para improvisar e improvisarse. Es en el discurso literario, enunciado desde el lenguaje coloquial, donde mejor se construyen estas manifestaciones; por una parte, el discurso literario configura imágenes de sujetos de exclusión o de inclusión como vimos en el caso de “Lejos del Nido”; y por otra parte, la literatura regional, especialmente la del siglo XIX y principios del XX, ofrece con frecuencia las vivencias culturales de los héroes antioqueños, que configuran la imagen de una pasmosa inventiva e improvisación agujoneadas por el empeño de salir triunfantes de cada situación de su problemática socio-vital. En cuanto a la capacidad de forjar fortuna, el comercio no es considerado un medio para hacer dinero, sino más bien, el campo en el que se manifiestan dicha capacidad; en otras palabras, los medios no tienen por qué permanecer estáticos, pues lo importante es salir adelante y alcanzar la meta sin importar por qué medio.

Así pues, la descripción arqueológica permite formular una respuesta afirmativa para el problema planteado en la introducción: si existe un conjunto de manifestaciones que

engloba y representa a toda Antioquia, dichas manifestaciones se encuentran delimitadas por las relaciones entre las distintas prácticas discursivas: el discurso geográfico, el discurso literario, la exaltación del trabajo manual, el imaginario de blancura, entre otros; dichas manifestaciones se traducen en la práctica del comercio y en el lenguaje desde el que se enuncia la identidad regional; en conclusión la antioqueñidad que fundamenta y legitima el mito fundador conocido como “Raza Paisa”, término que define la pretendida identidad homogénea del antioqueño, no se refiere a la unidad étnica que implica la noción de raza, ni a ciertos rasgos biológicos o fenotípicos que cabría pensar, sino más bien a unas formaciones y prácticas discursivas que propenden a una unidad cultural de sólida integración.

Referencias

Botero, Juan José, (1964), *Lejos del nido*, Colombia, Ed. Bedout.

Castro-Gómez, Santiago (2005), *La Hybris del Punto Cero*, Ciencia, Raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816). Colombia, Ed. Pontificia Universidad Javeriana.

Dreyfus, Hubert y Rabinow, Paul (1983), *Epílogo del libro “Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica”*, Traducción de Santiago Carassale y Angélica Vitales. Estados Unidos, Editorial Chicago University Press.

Eze, Emmanuel Chukwudi (2001), “El color de la razón: la idea de “raza” en la antropología de Kant”. En: Walter Dignolo (ed.), *Capitalismo y geopolíticas del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Argentina, Ediciones del Signo / Duke University.

Foucault, Michel (1979), *La Arqueología del Saber*, México, Siglo XXI editores.

Foucault, Michel (1992), *El Orden del Discurso*, Argentina, Tusquets editores.

Foucault, Michel (2001), *Defender la sociedad*, curso en el collège de France (1975-1976), (Clase del 17 de marzo de 1976), Argentina, Fondo de cultura económica.

Gómez de Melo, Clarita (1987), *Lo mejor de Efe Gómez*, Colombia, Centro Editorial de la Universidad Nacional de Colombia.

Gómez de Melo, Clarita (2004), *Colombia en el diván*, Colombia, Editorial Domingo Atrasado.

Gonzales, Luis Carlos (1966), *El librito verde*, Colombia, AA ediciones.

Gutiérrez Gonzales, Gregorio (1958), *Memoria sobre el cultivo del maíz en Antioquia*, Colombia, Ediciones Académicas.

Hurbon Laënnec (1993), *El bárbaro imaginario*, México, Fondo de Cultura Económica.

Montoya, G. Juan David (2009), *Antioquia*, Colombia, Ed. El Colombiano.

Oviedo Y Valdés, Gonzalo Fernández de (1995), *De los indios de tierra-firme y de sus costumbres y ritos y ceremonias*. En: *Sumario de la natural historia de las indias (1526)*. Colombia, Instituto Caro y Cuervo.

Restrepo, José Manuel (2007) *Ensayo sobre la geografía, producciones, industria y población de la provincia de Antioquia (1809)*, Colombia, Fondo Editorial Universidad EAFIT.

Tanck de Estrada, Dorothy (1985) “Real Cédula para que en los Reinos de Indias se extingan los diferentes idiomas de que se usa y sólo se hable el Castellano” [1770], En: *La ilustración y la educación en la Nueva España*, México, Secretaría de Educación Pública, SEP Cultura.

Todorov, Tzvetan (1987) *La conquista de América, el problema del otro*. España, Siglo XXI editores.

Uribe, Ángel Manuel (2004), *Geografía General y Compendio Histórico del Estado de Antioquia (1885)*, Colombia, ITM.



Mural en la Universidad de El Salvador

Candombes como memorias vivas. Reflexiones en torno a africanidades en la provincia de Salta, Argentina

M. Cecilia Espinosa
Universidad Nacional de Salta
Argentina
ceciliaespinisa@gmail.com

Resumen: Frente a la invisibilización social de las comunidades negras, y sus contribuciones, en las formaciones de alteridad (Segato, R.) nacionales, regionales y locales de Argentina, la intención de este trabajo es reflexionar en torno al rol que juegan ciertas artes en tanto interpeladoras de una memoria hegemónica. Para ello trabajamos con performances artísticas de origen afro-americano, específicamente con la práctica contemporánea del candombe de origen afro-uruguayo, en y desde el espacio salteño, teniendo en cuenta que en la provincia, a diferencia de otros lugares del país, las políticas afirmativas y de sensibilización sobre el tema, son casi inexistentes hasta el momento. Teniendo en cuenta este panorama indagamos acerca de los sentidos y saberes (subalternizados históricamente) que se transmiten, re-crean y construyen en los candombes del Noroeste Argentino.

Palabras clave: Candombes; memorias; africanidades; performances; prácticas artísticas.

*Este artículo originalmente fue publicado en nuestra primera época editorial, en Revista de Humanidades, ISSN 0719-0999, en marzo de 2013.

Citar este artículo:

Cita sugerida

Espinosa, M. Cecilia. 2016. "Candombes como memorias vivas. Reflexiones en torno a africanidades en la provincia de Salta, Argentina", *Humanidades Populares* 6 (8), 47-60.

APA

Espinosa, M. C. (2016). Candombes como memorias vivas. Reflexiones en torno a africanidades en la provincia de Salta, Argentina. *Humanidades Populares*, 6 (8), 47-60.

Chicago

Espinosa, M. Cecilia. "Candombes como memorias vivas. Reflexiones en torno a africanidades en la provincia de Salta, Argentina". *Humanidades Populares* 6, no. 8 (2016): 47-60.

MLA

Espinosa, M. Cecilia. "Candombes como memorias vivas. Reflexiones en torno a africanidades en la provincia de Salta, Argentina". *Humanidades Populares* 6.8 (2016): 47-60.

Harvard

Espinosa, M. C. (2016) "Candombes como memorias vivas. Reflexiones en torno a africanidades en la provincia de Salta, Argentina", *Humanidades Populares*, 6 (8), pp. 47-60.

Esta obra podrá ser distribuida y utilizada libremente en medios físicos y/o digitales. Su utilización para cualquier tipo de uso comercial queda estrictamente prohibida. CC 4.0: Internacional-Reconocimiento-No Comercial-Compartir igual.



De memoria(s)

La frontera entre lo decible y lo indecible, lo confesable y lo inconfesable, separa una memoria colectiva subterránea de la sociedad civil dominada o de grupos específicos, de una memoria colectiva organizada que resume la imagen que una sociedad mayoritaria o el Estado desean transmitir e imponer. Michael Pollak¹

En este artículo, me permito reflexionar acerca de cómo el proceso que vivo tanto como antropóloga, tanto como música, se proyecta más allá de mi persona y constantemente se (y me) transforma². Ese vaivén continuo, infinito, que mientras profundiza y da sustento a las que creo certezas, no deja de presentarme nuevas preguntas y tópicos sobre los cuáles posar la mirada, hoy me sitúa aquí, en el universo de la(s) memoria(s). Tímidamente, aunque no de manera ingenua, aparece una “s” entre paréntesis que multiplica lo que alguna vez percibí como algo único, la memoria. En el recorrido por la investigación que implica mi trabajo tuve (y tendré) que ejercitar una serie de desnaturalizaciones. En este caso particular, comprendí que ni la historia es una, ni la memoria tampoco. Si hay memoria hay olvidos y omisiones, entonces hay memorias, en plural, escondidas, *memorias subterráneas*, como dice Pollak (Ibíd.).

¹ Pollak, M. (2006) “Memoria, olvido, silencio” en Da Silva Catela, L. *Memoria, olvido, silencio. La producción social de las identidades frente a situaciones límite*. Ediciones al margen. La Plata.

² Realizo una “antropología nativa” pues investigo mi propio grupo de pertenencia, el colectivo candombero del Noroeste

Argentino, en el cual estoy involucrada en tanto participante activa. Mi abordaje metodológico explora la perspectiva del “embodiment/corporalidad” (Csordas, T. 2011 –En Citro-) aquella que entiende al cuerpo no como objeto sino como una condición existencial desde donde se percibe y expresa en el mundo. Tomo como punto de partida la “experiencia sentida/vivida” (Merleau Ponty, M. –En Citro) que me permite abordar la relación cuerpo-expresión y, así, las distintas maneras de “decir con el cuerpo” (corporización), y, de esta forma también, comprender desde el cuerpo, pues se trata de tomar al *cuerpo involucrado como herramienta etnográfica*. En este sentido es que Csordas (Ibíd.) propone lo que llama “modos somáticos de atención”, es decir, prestar atención a y con/desde nuestro cuerpo en relación a otros cuerpos, y, en este sentido, la construcción intersubjetiva de las corporalidades en relación. Y esto complementado con otra propuesta que se adecua a mi investigación, por el carácter performático de la misma, y es el concepto de Manuela Rodríguez de “reflexividad corporizada”, entendida como la corporalidad que involucra y conjuga intelecto, emoción y sensación: “Propuse el concepto de ‘reflexividad corporizada’ (como una especie de aobjetividad) para pensar ese mecanismo reflexivo que opera en circunstancias extraordinarias, donde lo corporal juega un rol determinante. A diferencia del concepto de ‘preobjetividad’ de Merleau Ponty, como un vínculo originario del sujeto con el mundo que opera en la vida cotidiana y que será la base de cualquier proceso de objetivación, esta aobjetividad es una instancia que se daría en contextos particulares, como los rituales y artísticos, ya que está propiciada por este espacio ‘intermedio’ de representación-acción” (Rodríguez, M. –en Citro- 2011:289/290).

En trabajos anteriores ya he analizado el proceso de construcción identitaria de la Nación Argentina (Espinosa, 2011), a partir del cual operaron ciertas lógicas racializantes (basadas en la idea sarmientina de civilización o barbarie) en manos de una elite que ejercía el poder en Buenos Aires y cuya cosmovisión e ideas, se proyectó (con particularidades, por supuesto) a las distintas provincias de este país. La Formación Nacional de Alteridad³ (Segato, 2007) en Argentina que se empezó a forjar desde el siglo XIX, y que se trabajó arduamente, más que nada, desde la política, las letras (discursos en la escritura de cierta historia, literatura y la prensa, más que nada), y los espacios de educación formal, moldeó (con muchísimo éxito) una Argentina deseable y civilizada, que miraba a Europa como ideal a seguir. El *otro étnico y racial* que escapó a este proyecto de Estado-Nación blanco y homogéneo fue víctima de un proceso de borramiento no sólo discursivo sino también físico. Me estoy refiriendo a la diversidad de comunidades indígenas y africanas distribuidas a lo largo de todo el territorio del país. Y, por supuesto, de la mano de esta *Historia* construida, también hay una *Memoria*⁴. Al respecto dice Rita Segato:

En la Argentina, la fuerza casi enfermiza de la memoria histórica y política conducidas al pedestal de mito contrasta con la inexistencia de una memoria étnica, que fue ofuscada sistemáticamente. El país se representa a sí mismo como existiendo en un presente étnico constante, como teniendo una unidad racial y cultural, sin pasado. El pasado étnico de la constitución heterogénea del país quedó oculto, se tornó irrelevante por la imagen del crisol, cuya retórica tuvo éxito no sólo entre las élites (...) sino que resultó eficaz aún entre las capas populares, todas con un paso garantizado y obligatorio por la escuela cuyos rituales que han sido llamados de 'liturgia patria' (Terám, 1987:17), y contenidos curriculares fueron meticulosamente creados y uniformados para ese fin (Segato, R. Op. Cit.:260).

En este marco entendemos que la desaparición afroargentina, en tanto construcción, es resultado de una multiplicidad de procesos simultáneos sostenidos desde diferentes lugares; así "el negro" fue desaparecido, primero, desde un punto de vista ideológico, excluyéndoselo de la representación oficial de Nación, para luego estarlo también físicamente. Pero a pesar de esto, esos "otros internos" (Briones, 1998) han logrado filtrar sus presencias, cosmovisiones, prácticas y memorias en las grietas que La Historia no ha sabido tapar en su quehacer edificante de identidad única, estática y homogénea, pues, por suerte, la Nación no es una realidad clausurada, sino un espacio dinámico y constante de deliberación y fragmentación histórica.

³ Este concepto llama la atención sobre los procesos de otrificación, racialización y etnicización propios de la construcción de los Estados Nacionales, que al mismo tiempo configuran los universos de adscripción identitaria, y el paisaje geográfico y humano de cada país.

⁴ Acá tanto Historia como Memoria (con mayúscula) hace referencia a lo que se plasmó como proyecto hegemónico, y que se traduce en su percepción de unicidad, aunque se ubica dentro de la multiplicidad de historias y memorias. Esto deja entrever, implícitamente, las relaciones de poder que operan en dichas construcciones.

Es en este sentido, que veo en las artes (sobre todo en las populares) un potencial renovador en tanto lugares que se proponen como herramientas para conocer y comprender otras historias/memorias de una manera profunda, entendiendo las relaciones de poder que operan en los momentos y espacios dados. El arte visibiliza la pluralidad de existencias que se encuentran y desencuentran en el escenario de la contemporaneidad, mostrándose como una posibilidad narrativa de la diversidad y la complejidad tanto presente como pasada. Mi investigación, al situarse en la práctica de candombes en el Noroeste Argentino (NOA en adelante), trabaja con performances artísticas de origen afrosudamericano, en tanto expresiones de experiencias subalternizadas, y así, apuesta a la reafirmación identitaria a partir de una “decolonialidad estética”⁵ (Mignolo, 2009) ejercitando *estéticas de la re-existencia* en tanto, como sugiere Albán Achinte (2009), formas de confrontar la realidad establecida por el proyecto hegemónico que desde la colonia hasta hoy ha inferiorizado y silenciado la existencia de comunidades afrodescendientes. Las estéticas de la re-existencia apuntan a descentrar las lógicas establecidas para buscar dignificar lo diferente, las artes otras y, así, las memorias otras.

Africanidades, memorias que quiebran fronteras

Cuando las comparsas llegan marchando por las calles, con sus banderas ondeando, sus bailarines danzando y sus tambores retumbando, se tendría que tener corazón de piedra y oídos de tapia para no emocionarse y regocijarse por ese espectáculo y los siglos de historia que lo producen. Reid Andrews ⁶

Siguiendo la propuesta de Alejandro Frigerio (2000) cuando caracteriza a las manifestaciones culturales afroamericanas, el candombe, entendido como “arte negro”, representa una performance multidimensional, porque ocurre en varios niveles a la vez, es decir, es música, a la vez que danza, a la vez que encuentro, a la vez que diálogo, a la vez

⁵ Significa poner en tela de juicio la noción misma de ‘estética’ en tanto proceso natural y considerarla como una herencia (que ha sido asumida) de prácticas, técnicas y nociones construidas por la modernidad europea occidental. Al visualizar el campo de las artes latinoamericanas como una proyección de valores de universalidad y superioridad importados desde el considerado ‘mundo civilizado’ hace que miremos de otra forma aquello que a lo largo de la historia ha sido excluido, negado y subvalorado, en tanto fue posicionado como perteneciente a culturas ‘subalternas’, incapaces de producir ‘arte’. Desde la ‘decolonialidad de la estética’, entonces, discuto la idea que encasilla al arte en tanto serio, académico, universal, erudito, culto, de alto nivel, complejo, difícil y abstracto (el ‘arte europeo’ o que responda a sus cánones), que desde esta perspectiva clasifica a expresiones artísticas otras como ‘primitivas, simples o carentes de valor estético’. En este sentido, aquí propongo generar “estéticas decoloniales” (Mignolo, *Ibíd.*), es decir, procesos cognitivos de descolonialidad del ser y del saber.

⁶ Reid Andrews, George (2007) “Recordando África al inventar Uruguay: sociedades de negros en el carnaval de Montevideo, 1865-1930” en *Revista de Estudios Sociales*, nro. 26. Universidad de los Andes, Colombia.

que organización colectiva, a la vez que voz de resistencia, a la vez que expresión de revaloración y visualización del pasado negro, etc. Esta multidimensionalidad puede ser comprendida, también, a la luz del planteo de Ferreira Makl (2008) cuando sostiene que el abordaje de las artes performáticas, que refieren a subjetividades racializadas, implica tener en cuenta una serie de características, entre ellas, que el hacer música/danza es un *lugar de sentidos y memorias codificadas secretamente en la expresión artística*, y una manifestación de lo indecible en los escenarios esclavistas y post-esclavistas, prácticas metaculturales de mensajes, en doble voz o de disimulación. En este sentido, es importante tener en cuenta que, tanto dentro de la cotidianeidad como en la religiosidad afro hay una larga tradición de expresarse y pensarse a través de la música y la danza, a la vez que identificarse por sobre fronteras nacionales.

El candombe que se practica en Salta (y el más difundido en el país) es el de origen afrouruguayo⁷. No me detendré aquí en la historia de este candombe, ni en el complejo proceso por el cual pasa de ser expresión negra y esclava (por ende, subalternizada) hasta convertirse en “Ritmo Nacional” en Uruguay y, hoy, “Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad”⁸. Lo que me interesa destacar es el hecho de que una expresión, que en principio era exclusiva de los grupos afrouruguayos, nacida como voz de lucha, resistencia y espacio de pertenencia y liberación, con el tiempo fue apropiada por otros grupos y, así se conjugó (y aún sigue conjugando) con otras experiencias y sentidos. Mirar, en este punto, a la luz de la propuesta de Fernando Ortiz (cita en Ferreira Makl, *ibíd.*) sirve para pensar en términos de “africanía”, entendida como la reconstitución de la *memoria* que tuvo lugar en América a partir de recuerdos de africanidad.

Las continuidades locales del legado afro incluyen formas culturales africanas específicas, por eso Ferreira Makl (*ibíd.*) enfatiza en hablar de “africanidades” en plural, pues *“esta proposición implica reconocer simultáneamente tanto los aspectos de la unidad como los de diversidad en los legados africanos”* (Op. Cit.: 238). Así, se ve a las africanidades como productos de procesos locales que se encuentran inmersos en una historia de resistencia y dominación peculiar a cada grupo situado; de esta forma, las relaciones racializadas han de ser comprendidas en los términos de cada peculiaridad.

Bien, esta africanidad envuelta en el candombe afrouruguayo *cruza el charco*⁹ y arriba a territorio argentino a fines de los años 70', principios de los 80', de la mano migrantes afrouruguayos que, exiliándose de la dictadura que se posaba sobre su país¹⁰, llegan a Buenos Aires y comienzan a, por un lado, transmitir sus artes, además de trabajar en pos de la recuperación de la memoria afroargentina. En este marco, empiezan a realizarse las

⁷ Hago esta aclaración porque hay diferentes tipos de candombes según su espacio de origen; el candombe afro-porteño (o guariló), candombe litoraleño, candombe afro-paraguayo (o kamba kuá), etc. Las diferencias no sólo se dan en sus estilos rítmicos, sino también en los tipos de tambores que se usan, los toques, las danzas, los personajes asociados a este, etc. A su vez hay diversos estilos de candombe al interior de cada división.

⁸ Declarado así por la Organización Cultural de las Naciones Unidas (UNESCO) en el 2009.

⁹ Cruza la frontera, que es el Río de la Plata, pasando así de suelo uruguayo a suelo argentino.

¹⁰ La última dictadura cívico-militar en Uruguay fue en el periodo comprendido entre 1973 y 1985.

espontáneas “llamadas”¹¹ de candombe en la Plaza Dorrego del barrio porteño de San Telmo¹² los días domingos y feriados (Frigerio y Lamborghini, 2009; Domínguez, 2008; Lopez, 2002). A mediados de la década de 1990 se empieza a dar de manera creciente y continua la formación de tamborileros¹³, cuerdas³² y comparsas en la ciudad de Buenos Aires (Domínguez, *Ibíd.*), al mismo tiempo que dicha práctica se va “academizando” (pues, tradicionalmente¹⁴, se transmite en el espacio callejero, barrial y familiar) y, por esta razón, difundiendo de manera creciente por sectores (blancos y de clases medias) a los que no solía llegar. A partir del 2000 el candombe de origen afro-uruguayo comienza irradiarse hacia ciudades en provincias del interior del país, comenzando por el centro, Santa Fe (en la ciudad de Rosario) y Córdoba (Frigerio y Lamborghini, *Ibíd.*). Ya en una tercera oleada de irradiación, a partir de 2005, esta práctica comienza a asomarse en la región del Noroeste Argentino (Salta, Catamarca, Jujuy y, hace menos de un año, Tucumán).

Candombes en el NOA, memorias que se mixturan

Quién lo iba a decir? Candombe en Salta! Heber Píriz¹⁵

La historia del candombe en el NOA se remonta hace aproximadamente siete años atrás cuando algunos integrantes de una comparsa cordobesa (Los Duendes del Parque) viajan a la capital de la provincia e imparten un taller de candombe, taller que funciona como disparador para que un grupo de personas comience a nuclearse en torno a esta práctica, naciendo al tiempo la primer comparsa de candombe salteña: “Copetallama”, en el 2006. La otra comparsa salteña, “Candombe Atalachurti”, tiene tres años y nace, también, de la influencia de “Los Duendes del Parque” de Córdoba.

Si bien el telón de fondo de la performance sobre (y desde) la cual trabajo es “el candombe”, cuyo origen es “afro-uruguayo”, hoy por hoy, cada comparsa está siendo “un otro candombe” y así, una pluralidad de candombes, “candombes” en plural. En este sentido, resulta sugerente ver cómo se va expresando la construcción identitaria de las

¹¹ Las “llamadas” son los toques de candombe realizados en las calles, en los espacios públicos urbanos.

¹² San Telmo, antiguamente llamado “Barrio Tambor” porque allí vivía gran parte de la población afroporteña. En el árbol de esa Plaza se encadenaba a los esclavos que se comercializaba. Es un interesante lugar de memoria (desinstitucionalizado) porteño.

¹³ Tamborileros son quienes percuten los tamboriles. De esta manera se llama a cualquiera de los tres tambores de candombe: chico, repique o piano.

¹⁴ Cuando se habla de “cuerda” de tambores se hace referencia a al grupo de tamborileros que tocan candombe. Como mínimo una cuerda de candombe debe poseer tres tamboriles: chico (voz aguda), repique (voz media) y piano (voz grave). En cambio la “comparsa” está compuesta por la cuerda de tamboriles y, a su vez, por un cuerpo de baile con personajes y estandartes típicos del candombe.

¹⁵ Letra improvisada de un candombe canción, cantada espontáneamente por Heber Píriz (candombero afro-uruguayo que llegó a Salta en el verano de 2011 a dar un taller de candombe).

comparsas locales, dando cuenta de algunos¹⁶ de los procesos de resignificaciones, reappropriaciones, diálogos y mixturas, que construyen espacios donde es posible conjugar memorias y experiencias rioplatenses con lo norteño y andino. Analizaremos aquí algunas expresiones de las comparsas de Salta y, aunque en menor medida, de Jujuy (provincia limítrofe).

Partamos de los nombres de cada una de ellas. “Copetallama”, se llama así en referencia a una coplera, Copeta, que un día se apareció en su *temple*¹⁷ en un parque de la ciudad salteña y los marcó con sus cantos e interpelaciones acerca de su práctica. “Copetallama”, en honor a la viejita que compartió su canto, su arte, su alegría, y que en su evocación los llamó, y los llama. El nombre de la comparsa, en sí mismo, condensa elementos identitarios fuertes: la copla, asociada a la musicalidad andina; el temple, espacio infaltable en cualquier candombe; la ‘llamada’ que es un término nativo del universo candombero que expresa los toques de tambor en los espacios públicos.

Candombe “Atalachurti” debe su nombre a una actitud sumamente representativa del espíritu de esta comparsa, nombre que parece haber encontrado al grupo y no al revés. “Atalachurti” deriva de “Hasta la churti”, regionalismo salteño que hace referencia a una actitud cuya traducción literal no existe pero puede ser similar a decir “hasta que las velas no ardan” o “hasta la muerte”, en contextos festivos. Antes de que la comparsa se denominara así, se escuchaba recurrentemente la palabra “atalachurti” al interior de este grupo.

La comparsa jujeña se llama “Piel de Mondongo” y tiene que ver, por un lado, con una expresión que se refleja en los cuerpos de sus candomberos a la hora de vivir este arte, hermanada a su vez con algo complicado de explicar con palabras por estar relacionado con lo sensitivo/emocional, la “piel de gallina”. “Mondongo” porque es un vocablo afro, y, además, porque en Jujuy (como en otros lugares del país) había un barrio Mondongo, que era el barrio que nucleaba a las poblaciones africanas y afrodescendientes.

Otra expresión donde se puede ver claramente la confluencia de memorias y espacios identitarios es el toque mismo. La manera tradicional de tocar el ritmo del candombe sigue una dinámica, que articula el diálogo de las voces de los tres tambores, conversación de chicos, pianos y repiques¹⁸ a partir de la cual el toque, en términos nativos, “se pone cada

¹⁶ Por una cuestión de espacio no profundizaremos aquí en la temática. Esto está trabajado más en detalle en: ESPINOSA, M. Cecilia (2011) *De ‘candombe afrouruguayo’ a ‘candombes (en plural)’*. Una aproximación a las artes negras en el espacio salteño. Memoria Final de la Beca 2010 para Artistas y Escritores del Interior del País, Fondo Nacional de las Artes, Bs. As. Argentina.

¹⁷ Espacio que reúne a toda comparsa de candombe mientras se disponen los tambores alrededor del fuego para afinarlos.

¹⁸ Chico, repique y piano son los tres tambores que conforman una ‘cuerda’ mínima de candombe. Cada uno tiene un tamaño y una voz particular (el más agudo y pequeño es el chico, el más grave y grande es el piano, el medio en voz y tamaño es el repique), y cada uno cumple un rol especial en relación al diálogo que se establece entre los tres. Uno de los tambores de Copetallama nos dijo que le dijeron que en relación al papel que juega cada tambor en la construcción del toque de candombe, el chico representa la vitalidad, el piano a la sabiduría, y el repique a la libertad.

vez más picante", es decir, va incrementándose en volumen, fuerza, intensidad y velocidad, hasta llegar a un clímax que da lugar al cierre. Esto, en general, no deja de suceder, pues es la búsqueda de cada comparsa en su sonar y en el tipo de diálogo que persigue conformar; sin embargo, lo que ha comenzado a experimentarse es la introducción de cortes que integren otros ritmos y/o cantos. En el caso específico de Salta, se han integrado en las performances canciones o ritmos asociados a experiencias localizadas. Por ejemplo, cuando "Copetallama" acude al Encuentro de Candombes realizado en Córdoba en el 2008, abre su desfile cantando (y adaptando al candombe) un tema de "Mambrú y sus desertores", banda mítica y representativa de la escena del rock salteño. A su vez, "Candombe Atalachurti" practicaba un corte que iba de candombe a "saya", un ritmo de origen afroandino de la zona de las yungas bolivianas, y que tiene una presencia fuerte en los corsos barriales de los carnavales salteños. También, "Candombe Atalachurti" experimenta la integración candombe-zamba¹⁹, interpretando a ritmo candombero "La Pomeña", una de las zambas salteñas más clásicas en la escena folclórica local, compuesta por Gustavo "Cuchi" Leguizamón y Manuel J. Castilla, convirtiéndose, esta "zamba candombeada" en un símbolo sonoro característico del grupo.

El cuerpo de baile de los candombes típicos se nutre de personajes específicos asociados, en casi todos los casos, a las experiencias/historias de la esclavitud en Montevideo, al igual que el tipo de vestimenta de los tamborileros (Rodríguez, M. 2007). Las comparsas del NOA carecen de cuerpo de baile estable. El mismo se conforma ocasionalmente (para desfiles en Encuentros o Llamadas importantes) y los personajes que participan no responden a los tradicionales personajes que las comparsas de candombe montevideano desfilan en su carnaval, o cuando los hay, sus características tampoco respetan a "lo típico". Sin embargo resulta interesante llamar la atención sobre "la mamita", el personaje que acompañó, en el 2012, al desfile de "Atalachurti" en el Encuentro de Candombes²⁰. Cuando se pensó esta representación se hizo referencia a "las curanderas" wichí del monte del Chaco salteño, y se decidió conjugar en una persona (femenina en este caso) lo que representarían los típicos personajes del gramillero y la mama vieja²¹, pero corporizando la historia/experiencia localizada en el NOA, tanto en su vestimenta, atuendos típicos, como en su actitud corporal. Por otra parte, la vestimenta y el calzado²² utilizados por los tamborileros

¹⁹ Ritmo folclórico argentino.

²⁰ Este Encuentro de Candombes se realizó del 6 al 8 de Octubre de 2012 en Concordia, Entre Ríos. Aquí acudieron sólo una de las comparsas salteñas (Atalachurti) que desfiló por primera vez como comparsa fuera de la provincia. Con ella desfilaban dos tamborileros de "Piel de Mondongo" de Jujuy, quienes acudieron por 1era vez a un Encuentro de Candombes a nivel nacional.

²¹ El Gramillero es un viejito de barbas blancas y galera que danza delante de la comparsa, con un movimiento tembleque apoyado en su bastón, y sosteniendo en otra mano "la gramilla", unos yuyitos, que como dice la canción de Heber Piriz, "curan penas del corazón y del alma". Se asocia con la imagen del curandero africano. La Mama Vieja representa a la reina del antiguo candombe colonial, a la vez que al ama de cría negra y a la compañera del gramillero. (Rodríguez, M. 2007).

²² Se utilizarán un tipo de pantalones típicos de la zona andina argentina y boliviana, cuyo tipo de textil es característico de la región. Y las típicas alpargatas con las cintas blancas (que representan cicatrices de

reemplazará los atuendos típicos por otros que, en la reflexión de estos candomberos, equivaldría en parte a las memorias (y presentes) de experiencias subalternizadas en el ámbito andino, asociadas a las relaciones racializadas/interétnicas en el espacio local.

Más allá que el candombe se constituye como un espacio de pertenencia e identificación de quienes de él participamos, y cómo tal está nutrido de una multiplicidad de experiencias que remiten a espacialidades diversas (pues, como se ve, las relocalizaciones implican transformaciones performativas y representacionales del candombe), la problemática de la *negritud* en el espacio nacional y regional se hace presente, por más que el candombe no sea una práctica propia de región²³. Pues desde los discursos de quienes lo practicamos y difundimos²⁴ se cuestiona el espacio que en la construcción de la historia oficial/memoria colectiva nacional-regional se ha dado a minorías étnico-raciales. En este sentido es sugerente el hecho de que las presencias de estas “artes negras” traídas a Salta de la mano del candombe, oriundo de Uruguay, sirvan de móvil para remover memorias locales, indagando así acerca del pasado y presente afro en la región y la provincia, parándose frente a una construcción identitaria que, como ya dijimos, naturalizó la homogeneidad de la Nación toda en su (des)memoria colectiva. Elizabeth Jelin (2002), sostiene que hay que empezar a prestar atención a las historias/memorias de los traumas, las rupturas, los quiebres, las negaciones, las reconciliaciones, las situaciones de sufrimiento colectivo, y también los silencios. Se trata de practicar la historia desde diversos posicionamientos y experiencias, diferentes a los hegemónicos; de abogar a “políticas de la memoria” en tanto responsabilidades que asumen las sociedades sobre su(s) historia(s). Retomando a (y compartiendo con) Segato: “*Aquello que fue expatriado, puede ser repatriado*” (Segato, Op. Cit.:256).

latigazos a los esclavos del Uruguay) serán reemplazadas por “uyutas” o “abarcas”, un tipo de sandalias de caucho típicas de la zona coya de Noroeste Argentino, Bolivia y Perú.

²³ Llama la atención como prácticas artísticas asociadas a la región, que tienen fuerte presencia en los carnavales y que integran elementos afro (saya, por ejemplo), si bien se perciban como “propias” no se tornen en espacios de problematización de la negritud local pues se asocian a Bolivia, percibiéndose este país como “ajeno” a la construcción identitaria salteña, siendo éste, paradójicamente, mucho más cercano geográficamente y culturalmente, que la región rioplatense. Se trabajará sobre esto en próximas investigaciones.

²⁴ Y esto se ve en el dictado de los talleres donde se transmite el candombe, en los relatos en las entrevistas, en charlas informales, y hasta en las propias tónicas que comparsa Copetallama utiliza para ocasiones especiales, donde está la imagen de un esclavo con las cadenas rotas y la fecha de la abolición de la esclavitud en Uruguay (1846), obsequio realizado a ellos por una comparsa de Ansina, en Montevideo, cuando los salteños acudieron al toque en contra de la demolición de uno de los conventillos del Barrio Sur en esa ciudad. Y, por sobre todo, en esta investigación cuya inquietud principal nació del espacio candombero construido en Salta.

Arde y crece el fuego de las memorias

El padre del padre del tamborero le está contando a su nieto la historia de aquel tambor, como le contó su padre y su abuelo, que dicen le había contado a él su hermano mayor.

La historia que es larga, y a veces es triste, resiste si se descarga en cada generación; la historia que no se cuenta en palabras tampoco voy a contarla yo en esta canción, para eso escuchen tocar al tamborero. Jorge Drexler²⁵

La comparsa salteña Copetallama tiene un himno²⁶ que nació como baguala y mutó a candombe canción. Su letra habla de un “fuego ancestral” que reúne presencias y memorias; un fuego que aúna tambores y voces; un fuego que como escenario tiene a los cerros salteños que abrazan la ciudad; un fuego que no se apaga, que se renueva, y se propaga. De eso habla la letra, a la que traemos a colación porque da cuenta del recorrido que hemos hecho en estas páginas, pues deja entrever en sus palabras los cambios, las resignificaciones, pero también las resistencias que transportan y construyen los candombes en el espacio del NOA.

En este sentido es importante tener en cuenta que en la provincia, a diferencia de otros lugares del país, las políticas afirmativas y de sensibilización en torno al pasado y presente afro, tanto desde organismos gubernamentales como no gubernamentales, son casi inexistentes hasta el momento²⁷.

Es por eso que, más allá de las mutaciones que han sufrido, vemos en los candombes del NOA “espacios de memorias vivas”, que laten y respiran, y en su fluir se construyen y esparcen. Pensamos en “memorias vivas” en contraposición a los pétreos “lugares de memoria” definidos y analizados por Pierre Nora²⁸ (1984), pues aquí se trata de espacios no formales ni institucionales a partir de los cuales se revitaliza la problemática afro a nivel local que, a pesar de que su origen habla de afrouuguayidad, se construye como un espacio orientado al reconocimiento y, así, la dignificación de africanidades locales (en tanto

²⁵ Fragmento de la canción “Tamborero”, del disco Sea (2001) de Jorge Drexler.

²⁶ Como han dicho en instancia de entrevista. Se trata de una canción escrita y compuesta por uno de sus integrantes, y funciona como identificatoria de la comparsa.

²⁷ En 2011 el INADI delegación Salta decidió comenzar a trabajar con el “programa afrodescendientes” de Nación, sin ninguna acción concreta. En Septiembre de 2012, y bajo de la articulación de quien suscribe, esta entidad apoyó y gestionó el espacio para la realización de un taller traído por la Secretaría de Cultura de la Nación, “Cartografía Socio-histórica de la Afrodescendencia en Argentina”.

²⁸ Este autor se refiere más que nada a espacios monumentales e institucionales, como, por ejemplo, el patrimonio arquitectónico, los himnos, archivos oficiales, museos, etc.

memorias subterráneas), pues interpelan en su hacer el *genocidio discursivo que alimentó la invención del olvido y desaparición afrodescendiente* (Geler, 2006) en Argentina toda. No entraré aquí a detallar los mecanismos discursivos de *construcción del olvido afro* en el NOA en la etapa independentista, pues ya ha sido analizado en trabajos anteriores (Espinosa y Checa, 2011) , pero si considero relevante mencionar que desde la época colonial la Provincia del Tucumán (que comprendía su a actual homónima, Salta y Jujuy) era ruta de esclavos hacia las minas de Potosí (Bolivia), que las historias orales contemporáneas hablan de los barrios “El Tambor” en Salta²⁹, y “Mondongo” en Jujuy, como los “barrios de negros”, y que según los censos de 1778 y 1810 la población negra y mulata de la región era del 44%. En 1901, Bernardo Frías³⁰, uno de los referentes de la *salteñidad*³¹, en su relato sobre la historia del General Güemes y la independencia argentina, dedica unos apartados a los esclavos y mulatos respecto a los cuales no niega su presencia, sino que presta una atención de lo más pormenorizada sobre las cualidades de dicho grupo (situándolos dentro de lo que él califica como grupos de la “plebe” o “canalla”, en oposición y por debajo de la escala social de “la gente decente”), pero cuyas presencias sitúa en el pasado. Negros y mulatos, esclavos y libres aparecen como personajes de la historia remota. Hoy, en Salta, la memoria colectiva hegemónica local expresada en el sentido común afirma que en la provincia no hay ni hubo negros.

A modo de conclusión (y principio a la vez) tomo lo mencionado por Ferreira (2003) sobre un relato de Juan Pedro Machado, uno de los dirigentes de OMA (Organizaciones Mundo Afro) de Montevideo, quien considera (en su ciudad) de una manera crítica la emergencia de nuevas comparsas de candombes compuestas por jóvenes blancos de clase media, visualizando en esto un “proceso de des-africanización” en el sentido de la pérdida de referentes y componentes racializados en y para estos grupos. Desde el NOA pienso este proceso al revés, lo que podría llamar “proceso de africanización” pues veo como la fuerza de los tambores del candombe (y lo que ello representa histórica y socialmente) ha logrado quebrar fronteras, viajando por los tiempos y los espacios, sembrando “prácticas negras” en los que fueron (y siguen siendo) construidos como “espacios blancos”. Y, si bien las comparsas de candombe en el NOA no realizan un trabajo explícito y dirigido al respecto, implícitamente se construyen como *espacios de memorias y conciencia étnica*; parafraseando a Gladys Carrizo⁵⁰, y trasladando estas palabras al espacio salteño: “Se evidencia una conciencia del tambor de candombe, no sólo como elemento socialmente

²⁹ Es sugerente (y da pie a futuras investigaciones) que donde estaría ubicado el Barrio Tambor en la ciudad de Salta, coincide con la zona periférica, marginal y más pobre de la urbe.

³⁰ Voz autorizada de la historia oficial salteña, representante intelectual de un grupo minoritario y dominante de la sociedad local de principios de siglo XX, referente del imaginario colectivo del momento, cuya obra tiene gran influencia en la actualidad.

³¹ Con este término me refiero a la construcción identitaria hegemónica de la provincia de Salta, que hoy sustenta la imagen de “Salta la linda”, alimentada por el estereotipo del gaucho (asociado a la figura de Martín Miguel de Güemes), y a su hispanidad colonial. Para profundizar sobre el tema se recomienda la lectura de: Villagrán, A. (2006). *Salteñidad. Estrategias políticas, imágenes y símbolos. Escenario 1995-2005*. Tesis de Licenciatura en Antropología. Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta. 50

Activista afrouruguaya.

aglutinante y de identidad, sino como representación opositiva a la dominante, donde el 'llamado de tambores' rompe la creencia del mito de la nación de que "los negros somos invisibles" (Ferreira; Op. Cit., 245).

Referencias

Alban Achinte, Adolfo (2009), *Artistas indígenas y afrocolombianos: Entre las memorias y las cosmovisiones. Estéticas de la re-existencia*, Palermo, Zulma (comp), *Arte y Estética en la Encrucijada Descolonial*, Argentina, Ediciones del Signo, pp. 95-130.

Briones, Claudia (1998), *La alteridad del Cuarto Mundo: una deconstrucción antropológica de la diferencia*, Buenos Aires, Ediciones del Sol.

Citro, Silvia (2011), *Cuerpos Plurales. Antropología de y desde los cuerpos*, Buenos Aires, Editorial Biblos.

Dominguez, María Eugenia (2008), *Música negra en el Río de la Plata*, Buenos Aires, Revista Transcultural de Música, ISSN: 1697-0101, pp. 27-49.

Espinosa, M. Cecilia (2011), *De candombe afrouruguayo a candombes (en plural). Una aproximación a las artes negras en el espacio salteño*, Memoria Final de la Beca 2010 para Artistas y Escritores del Interior del País, Argentina, Fondo Nacional de las Artes.

Espinosa, M. Cecilia y Checa, Sofía Cecilia (2011), *Prácticas negras en espacios blancos: Haceres que construyen memorias*, Ponencia presentada para las XIII Jornadas Interescuelas de Historia de la Universidad Nacional de Catamarca, Inédito.

Ferreira Makl, Luis (2008), *Música, artes performáticas y el campo de las relaciones raciales. Área de estudios de la presencia africana en América Latina*, En *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina: herencia, presencia y visiones del otro*, Centro de Estudios Avanzados, Programa de Estudios Africanos, Córdoba, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, pp. 121-156.

Ferreira, Luis (2003), *El Movimiento Negro en Uruguay (1988- 1998)- Una versión posible*, Montevideo, Ediciones Étnicas.

Frias, Bernardo (1972), *Historia del Gral. Martín Güemes y de la Provincia de Salta, o sea de la Independencia Argentina*, Tomo I, Buenos Aires, Ed. De Palma.

Frigerio, Alejandro y Lamborghini, Eva (2009), El candombe (uruguayo) en Buenos Aires: (Proponiendo) Nuevos Imaginarios urbanos en la ciudad blanca, En *Cuadernos de Antropología Social*, Buenos Aires, FFyL – UBA. ISSN: 0327-3776, nro. 30, pp. 93-118.

Geler, Lea (2006), Pobres negros! Algunos apuntes sobre la desaparición de los negros argentinos, en *Estado, región y podes local en América Latina, siglos XIX y XX*, García Jordán, P. editora, Barcelona, I Ediciones, pp.11-42.

Jelin, Elizabeth (2002), Los trabajos de la memoria, Cap. 4 en *Memorias de la Represión*, España. pp. 63-78.

Lopez, Laura (2002), *Candombe y negritud en Buenos Aires. Una aproximación a través del folclore*. Tesis de Licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Mignolo, Walter (2009), Prefacio, Palermo, Z. (compiladora), *Arte y Estética en la Encrucijada Descolonial*, Argentina, Ediciones del Signo, pp. 5-25.

Nora, Pierre (1984), *Les Lieux de Mémoire: La République Paris*, Gallimard, pp. XVII-XLII, Traducción para uso exclusivo de la cátedra Seminario de Historia Argentina Prof. Fernando Jumar C.U.R.Z.A, Universidad Nacional del Comahue.

Pollak, Michael. (2006), Memoria, olvido, silencio, en Da Silva Catela, L. *Memoria, olvido, silencio, La producción social de las identidades frente a situaciones límite*, La Plata, Ediciones al margen, pp. 37-60.

Reid Andrews, George (2007), Recordando África al inventar Uruguay: sociedades de negros en el carnaval de Montevideo, 1865-1930, en *Revista de Estudios Sociales*, Universidad de los Andes, Colombia, nro. 26, pp. 43-78.

Rodríguez, Manuela (2007), *Cuerpos femeninos en la danza del candombe montevideano*, Tesina de Licenciatura en Antropología Sociocultural, Escuela de Antropología, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario.

Segato, Rita (2007), La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad, Buenos Aires, Prometo.

Villagrán, Andrea (2006), *Salteñidad. Estrategias políticas, imágenes y símbolos. Escenario 1995-2005*, Tesis de Licenciatura en Antropología, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta.



Mural de la Escuela de Artes de la Universidad de El Salvador

Permanencia de la lengua náhuatl en el español de México. Historia del sincretismo de dos universos lingüísticos

Olivia Medina Martínez
Universidad Nacional Autónoma de México
México

Resumen: El nahuatlismo caracteriza el español de México imprimiéndole un tono distintivo, reflexionado acerca de esta variante del idioma uno se adentra en la historia que trae en sí y que permite advertir que la tendencia a menospreciar las lenguas indígenas se halla incluso en sus “préstamos” a la lengua española, esto, a pesar de ser algo inconsciente y que entraña la tendencia marcada de la Colonia. No obstante, la forma en que los nahuatlismos “tiñen” se plasma en la parte más visible de nuestra lengua utilizada en nuestra vida cotidiana, como lo demuestra el gran número de éstos en el léxico de los alimentos, la flora y fauna mexicanos por excelencia y en otros ámbitos. A partir de la teoría de las lenguas en contacto daré una visión general de la influencia del náhuatl en el español actual, enfocándose con mayor atención en el proceso que se inició.

Palabras clave: Nahuatlismo; náhuatl; lenguas; hispanización; antillanismo.

*Este artículo originalmente fue publicado en nuestra primera época editorial, en Revista de Humanidades, ISSN 0719-0999, en marzo de 2013.

Citar este artículo:

Cita sugerida

Medina Martínez, Olivia. 2016. "Permanencia de la lengua náhuatl en el español de México. Historia del sincretismo de dos universos lingüísticos", *Humanidades Populares* 6 (8), 62-71.

APA

Medina Martínez, O. (2016). Permanencia de la lengua náhuatl en el español de México. Historia del sincretismo de dos universos lingüísticos. *Humanidades Populares*, 6 (8), 62-71.

Chicago

Medina Martínez, Olivia. "Permanencia de la lengua náhuatl en el español de México. Historia del sincretismo de dos universos lingüísticos". *Humanidades Populares* 6, no. 8 (2016): 62-71.

MLA

Medina Martínez, Olivia. "Permanencia de la lengua náhuatl en el español de México. Historia del sincretismo de dos universos lingüísticos". *Humanidades Populares* 6.8 (2016): 62-71.

Harvard

Medina Martínez, O. (2016) "Permanencia de la lengua náhuatl en el español de México. Historia del sincretismo de dos universos lingüísticos", *Humanidades Populares*, 6 (8), pp. 62-71.

Esta obra podrá ser distribuida y utilizada libremente en medios físicos y/o digitales. Su utilización para cualquier tipo de uso comercial queda estrictamente prohibida. CC 4.0: Internacional-Reconocimiento-No Comercial-Compartir igual.



Introducción

El lenguaje es la forma en que el ser humano se relaciona con su entorno, cada lengua es diferente de otra, por ello la perspectiva que se tiene del mundo es distinta mediante la estructura de la lengua que se emplee, mas ello no quiere decir que no pueden compartir ciertos rasgos. Ahora bien, cabe señalar que el contacto entre dos idiomas produce préstamos o interferencias en menor o mayor medida, un caso, por ejemplo, es el del nahuatlismo en el español mexicano, al cual me referiré.

Éste es una variante de la lengua española que se halla marcado por la influencia indígena que lo ha “teñido” de una diferente gama de palabras, cuya fuente principal se encuentra en el náhuatl como se puede apreciar en los nombres de flora y fauna, así como los topónimos; su mayor influencia se encuentra en el área del léxico y en el habla popular que designa los nombres de ciertos alimentos típicos de nuestro país, dicha mención nos da una idea de que la herencia de la *lingua franca* mesoamericana es considerable, no obstante ésta se limita al vocabulario, como lo he mencionado.

Por tal razón me focalizo en la época de La Conquista, debido a que ahí se dieron los primeros contactos entre ambos universos lingüísticos, por el impacto que causó en ambos lados y que desde allí se definiera el papel relegado del náhuatl y de su herencia a través de sus préstamos léxicos; de la historia de la predominancia del español frente a gran diversidad lingüística de Mesoamérica. La motivación que da luz a este texto tiene como cometido reflexionar acerca de la formación del nahuatlismo, para ello aludo al proceso de las lenguas en contacto y con especial énfasis en la formación de nuevas palabras a partir del encuentro entre dos culturas y, por ende, de dos diferentes universos lingüísticos. De esta manera, la importancia para tener una cabal comprensión de la lengua que se habla en el país, por la utilización de vocablos indígenas en la vida diaria y que definen en cierta forma el conocimiento que tenemos del mundo circundante es importante, ya que no es lo mismo designar un objeto o una situación con un término castellano a un vocablo de procedencia indígena, pues ambos poseen distintos matices en cuanto al significado y al contexto en que se utilizan.

El encuentro de dos culturas

Mesoamérica es una realidad cultural en sí misma, caracterizada por su gran diversidad de pueblos y de lenguas. En la situación lingüística el náhuatl se posicionaba como la lengua predominante; en otra instancia, no se poseía un alfabeto como tal, por lo cual el uso de los códigos y de sus pictografías posibilitaba la comunicación a pesar de la barrera del lenguaje, de este hecho posteriormente resultó un argumento de inferioridad de los indígenas frente al europeo. Es así como se da el encuentro entre culturas tan diferentes, la occidental y la mesoamericana.

Como punto de partida podemos preguntarnos: ¿qué sucede cuando dos culturas tan diferentes se encuentran y entran en contacto? En el caso que nos ocupa, la interferencia entre lenguas apareció ante el enfrentamiento con otra realidad cultural a la que se conocía por parte de cada uno, esto se ejemplifica con los antillanismos que trajeron los españoles para nombrar lo que les rodeaba, e incluso, debemos señalar que el antillanismo se hace patente en el español latinoamericano, pero a esto me referiré más adelante.

Ahora bien, como se aludió antes, los indígenas y los españoles se encontraron ante un nuevo universo lingüístico distinto al propio y por lo cual con nuevos conceptos y perspectivas respecto del mundo circundante. De aquí que se tomarán “préstamos” de la otra lengua para las cosas desconocidas para el otro, mas las diferencias fonéticas provocaron que se deformaran las palabras. Como ejemplo de ello, encontramos la palabra *Temixtitlan* cuando se refiere a Tenochtitlan en las Cartas de relación de Cortés, o en Bernal nos topamos con el vocablo *Uichilobos* que sería Huichilopochtli, o con *chalchius*, las piedras preciosas denominadas *chalchihuitl*. En cuanto al terreno de los sistemas fonéticos podemos decir que nos hallamos en *no man’s land* (en tierra de nadie), ya que como hemos visto se producen errores de reproducción o “agujeros” dentro del patrón fonético.

En cuanto al contexto histórico, se debe considerar que a partir de la toma de Tenochtitlan se aprovecha la situación del náhuatl como *lingua franca* para disminuir la gran diversidad lingüística mesoamericana, por lo cual su expansión se vio favorecida desde lo que hoy es Zacatecas hasta Centroamérica (cfr. Moreno de Alba, 2004: 72), no obstante, fue una lengua relevada frente a la castellanización impulsada desde Isabel y que fue una respuesta a la reciente dominación islámica en la península ibérica; de esta manera estas lenguas quedaron focalizadas en las comunidades indígenas frente al uso del castellano como instrumento del imperio (cfr. Heath, 1972: 13). Lo cual fue una situación que se ha mantenido hasta nuestros días, ya que el español se establece como una forma de superioridad frente a las lenguas indígenas a las cuales se les aplicó el término despectivo de “dialecto”, cuando en realidad son idiomas por sus categorías intrínsecas y que inclusive poseen sus propias variantes dialecticas, dependiendo de cada región.

Un factor de vital importancia para entender este fenómeno es la actitud que se tenía frente a una lengua y cultura extrañas, las cuales se toman como inferiores ante la superioridad que se daba a sí misma la cultura occidental; no obstante, en el caso de algunos de los frailes mendicantes, se muestra un estudio concienzudo y admiración hacia el idioma náhuatl.

La forma en que emprendieron su estudio fue representar los fonemas de las lenguas indígenas con el alfabeto castellano y tomaron como modelo la gramática de Nebrija para la elaboración de sus artes, que era un excelente modelo para la descripción de una lengua, en palabras de Zimmerman (1997: 2) constituyó una “camisa de fuerza” para explicar los idiomas mesoamericanos, empero se debe considerar que era el modelo de gramática más acabado del cual disponían para estudiar las lenguas indígenas,

considerando que no existía la lingüística tal y como hoy la conocemos. De acuerdo con Hernández Sacristán, la importancia de esto radica en lo significativo la elaboración de las gramáticas:

Las gramáticas misioneras constituyen una de las manifestaciones más relevantes del encuentro cultural entre el Viejo y en Nuevo Mundo, para cuya comprensión debemos conjugar al menos tres aspectos: la existencia de un metalenguaje formalizado como el de la gramática latina, la existencia de un saber intuitivo sobre la lengua descrita, la del misionero es muy normalmente muy buen conocedor, y la existencia, finalmente, de una función instrumental, evangelizadora, que justifica y determina la naturaleza de la función lingüística (Hernández Sacristán, 1997: 44).

Como bien ha observado este autor, el estudio de las lenguas indígenas nace de la necesidad de evangelizar estos pueblos, eso no obsta para que se menosprecie el denuedo de los frailes mendicantes, ya que gracias a ellos se dispuso de fuentes para el estudio de las lenguas indígenas en la época colonial, asimismo se puede observar a través de sus artes, la visión que tenían de lengua y las dificultades que traía la comprensión de un idioma tan diferente a su lengua materna o las que conocían, como es el caso del latín.

En este contexto se puede decir que ocurrió una interferencia entre ambos idiomas, ahora bien, ésta se define como el cambio de los patrones o estructura de un lenguaje cuando se introducen elementos de una lengua extranjera a pesar de que algunos autores afirman que la influencia del náhuatl es poco importante, podemos refutarlos al considerar que cualquier interferencia implica un reacomodamiento de los elementos de un idioma (cfr. Weinreich, 1966: 1), ya que todos se relacionan entre sí y no podemos considerarlos como algo aislado dentro de la “red” que constituye a una lengua en sí misma. Dicho cambio se produce en la *parole*, que vendría a ser el habla y no en la *langue*, que en términos estructuralistas vendría a ser el sistema que forma el idioma.

La interferencia entre ambas lenguas se da a partir del conocimiento personal de un individuo de otra lengua, tal proceso se da en dos fases generales: la primera es el folklore del bilingüe y la segunda es la producción literaria de los bilingües, en cuanto a esta última encontramos una rica producción literaria entre los criollos y entre quienes resaltan Sigüenza y Góngora y Sor Juana Inés de la Cruz. Esta producción literaria fue posible en un contexto en el cual existían tres lenguas en la enseñanza de la Nueva España, me refiero al latín, al náhuatl y por supuesto al castellano, no obstante esto cesó cuando se impuso el español a los indígenas poco después de la segunda mitad del Siglo XVIII, lo cual resultó en una hispanización que se hace patente hasta nuestros días.

Ahora bien, cien años después de La Conquista Carlos II ordenó que los indígenas debían aprender español, con esto y los subsecuentes actitudes del poder ante las lenguas indígenas, la antes floreciente extensión del náhuatl se redujo cada vez más, en la época independentista las lenguas indígenas tenían una zona de influencia importante, los pensadores voltearon su mirada al pasado indígena como un argumento nacionalista y

como un elemento de identidad, a pesar de la contradicción que implicaba relejar al “indio vivo” y magnificar al muerto, en cuanto al ámbito de la lengua hemos de señalar que el español se posiciona como la lengua de la élite, se tiene conciencia de hablar una rama independiente del idioma.

Lo que se puede advertir es el sustrato indígena, es decir, los elementos heredados a una nación recién surgida que hace uso de ellos para el discurso ideológico-político, como prueba y ejemplo, Moreno señala que “la intervención francesa hizo resurgir los nahuatlismos en el combate de los liberales contra los conservadores y franceses” (1987: 34). Con el Porfirismo, la cultura e ideas europeas se privilegian en todos los aspectos de la vida de la élite y por ende las lenguas indígenas y el sustrato que se encuentra en el español, con la Revolución se da un nuevo vigor al interés por las lenguas indígenas, se vuelve la mirada hacia el pasado y se toma como un elemento identitario, a pesar de tener el tono contradictorio de relejar al indio vivo, como antes he mencionado, esto es factible de observar en la vida cotidiana con los comentarios despectivos de “hablas como indio”, “pareces indio”; esto es lo más visible, mas también se manifiesta al denostar y dejar a un lado los vocablos de procedencia indígena, incluso al no tener conciencia plena de ello al hacerlo, ya que esto es resultado de una historia de larga duración, en la cual las palabras han podido cambiar su significado, empero que carga con esa marca de “lenguaje vulgar.”

No obstante, en los últimos años los estudios en torno a la lengua náhuatl han ido floreciendo, a modo de ejemplo podemos mencionar a los doctores Garibay, LeónPortilla y a Alfredo López Austin, entre otros; asimismo la enseñanza del náhuatl ha retornado a la universidades, como es el caso de nuestra facultad y de los Institutos de Investigaciones Históricas y el de Investigaciones Filológicas, por mencionar algunos ejemplos. Por esto mismo el área de los términos nahuas en el ambiente intelectual se ha multiplicado, o sea, nos referimos a los últimos, lo cuales abordaremos más tarde.

El nahuatlismo en la actualidad

¿Quién no ha comido un tlacoyo, tomado una buena taza de chocolate u oído la palabra mitote? Todas éstas palabras son parte de la realidad del mexicano y tienen su origen en la lengua náhuatl, por lo que se puede observar es que los nahuatlismos se hallan en su gran mayoría en el habla popular y que refiere a la realidad cotidiana en sus diversas formas, tal es el caso de piocha que designa a la barba del mentón y cuya procedencia es *piochtli* que significa mentón (cfr. Montemayor, 2007: 97).

En un menor grado, la influencia del náhuatl se hace presente en forma de los cultismos, es decir, de voces que se manejan dentro de un contexto especializado e intelectual, tal es el caso de la palabra “nahuatlato” que designa a la persona que habla náhuatl.

Es importante señalar que el léxico proveniente del náhuatl ha quedado relegado al habla popular y en gran parte regional, la tendencia es considerarlo como “habla vulgar”, ya que

se privilegia el uso de los términos del habla española en detrimento de éstos. No obstante, el antillismo tiene preponderancia respecto del nahuatlismo y de las demás lenguas indígenas, ya que éste se presenta en el español latinoamericano y que es resultado de ser el primer contacto que se tuvo con el Nuevo Mundo y la persistencia de los españoles en tomar dichas voces para designar lo semejante, por lo cual permanece hasta nuestros días. No podemos negar que posee cierto tono irónico, ya que este vocabulario proviene de la cultura taina, la cual no sobrevivió como tal a raíz de La Conquista, más que una digresión esto nos lleva a reflexionar sobre la imposición de la lengua española, incluso en torno a los recientes elementos que se encontraban en ésta.

Retomando mi objeto de estudio, hay que señalar que el fenómeno del nahuatlismo se halla especialmente focalizado en la región del Anáhuac y en otras zonas de habla náhuatl como Guerrero, los más comunes se refieren a la comida, a la flora y la fauna, aunque cabe señalar que los topónimos tienen gran importancia por su presencia, mas se debe señalar que como otros nombres geográficos se adopta la palabra como tal al no existir en el campo semántico otra palabra para sustituirla. Asimismo hay que señalar que la palabra se adapta a la fonética de la lengua que actúa como “recipiente” y de esta manera la palabra se puede transformar en cuanto a sus sonidos o conservarse, esto depende en gran medida de la actitud que se tenga respecto de la lengua de la que se hace el “préstamo” y de las diferencias.

Otro aspecto a considerar es que la interferencia de las lenguas en contacto surge del contexto, no obstante, al ser despreciado la lengua náhuatl el resultante de este contacto resulto relegado y visto como lo típico del habla del pueblo, asimismo lo podemos advertir con palabras como mitotear que significa alborotar o armar bulla, proviene del náhuatl *mitotqui* que significa danzante (cfr. Leander, 1972: 70);¹asimismo tlaco, que designa al dinero y que viene del náhuatl *tlacoualoni* que viene siendo “lo que compra algo” (cfr. Leander, 1972: 88).²

La procedencia de tales vocablos es resultado de la interacción de los individuos en sus diversas relaciones, respecto de ello Moreno advierte que: “El asentamiento de la nueva sociedad condujo a la apropiación de la lengua de los mexicanos. La hablaban muchos españoles y prácticamente los todos los criollos. De este íntimo contacto provienen los más usuales nahuatlismos vivos en nuestra habla”. (1987: 17)

Esto se puede explicar a partir de las lenguas en contacto y los hablantes bilingües,³ en los cuales se presentan dos sistemas de representación y por lo cual la interferencia entre lenguas se da a nivel individuo, no obstante, lo que determina su permanencia es el grupo

¹ Este vocablo proviene del verbo *itotia* que significa bailar, no obstante refiere a un baile bastante escandaloso.

² Esta palabra viene del verbo *couia* que significa comprar, se le antepone el prefijo indefinido *tla-* que significa “algo” y por último se forma del sufijo *ni* que designa al agente de la acción y se forma con la tercera persona del singular al aceptar las partículas indefinidas *tla* y *te*, véase Fray André de Olmos, 2002: 40.

³ Con bilingües nos referimos a aquellos individuos que hablan dos o más lenguas, uso este término ya que en los tratados sobre el tema de lenguas en contacto se usa para la explicación de este fenómeno.

social donde se da dicho contacto entre lenguas. Así que podemos decir, que el nahuatlismo se presenta con más frecuencia entre las comunidades de habla náhuatl o las cercanas a estas últimas.

Ahora bien, para adentrarnos más de lleno en el tema haré referencia al trabajo de campo realizado por López Blach (1969), el cual sirve para darnos una idea de la situación del nahuatlismo. Este estudio concienzudo fue realizado en forma de entrevistas que giraban en torno a temas de diversa índole, éstas fueron realizadas a personas de distintas clases socio-económicas y de diferente instrucción; lo que arrojó el estudio fue que el uso de los términos de procedencia prehispánica actúa en un marco muy reducido de acción.

La división que establece divide los términos en dos grandes partes la primera engloba a los patrimonios, topónimos y gentilicios; mientras que la segunda refiere a las voces comunes o genéricas, verbos, adverbios y demás, a partir de dicha división la investigación arrojó que tiene mayor número el primer grupo, mas cabe señalar que no es tan significativo por tratarse de voces como las extranjeras que designan un lugar o una cultura y que por ello se adentran en el español sin producir cambios sustanciales, ya que son independientes del sistema lingüístico. La otra parte es más significativa por el uso que implica, pero como he mencionado su uso es marginado frente a las voces castellanas como son los casos de cocolazo con trancazo, golpe; pilmama con nana y chamagoso son mugroso; ahora bien, existen nahuatlismos que no pueden ser remplazados, verbigracia, comal, mole, petate, aguacate y el célebre chocolate, que ha pasado a diversas lenguas al internacionalizarse su consumo.

Asimismo, un área clara donde se aprecia la influencia del náhuatl es en la formación de gentilicios con las terminaciones *-eco* y *-eca* que proviene del sufijo de gentilicio *-ecatli* *verbigracia* *aztecatli* y que castellanizado resulta en *azteca*. En otro ámbito encontramos el uso frecuente de diminutivos en el habla y que proviene del sufijo reverencial *-tzin*, no obstante su uso es rebatido con el argumento de que dicho fenómeno se presenta a lo largo de la historia de la lengua (cfr. López Blanch, 1975:

156) y que sólo es una coincidencia que favoreció esta usanza.

Conclusiones

La herencia de la lengua náhuatl se halla en la superficie de ese inmenso mar que es el español mexicano y a pesar de no estar en lo más profundo, se encuentra en la parte más visible a los ojos de los hablantes de otras partes o bien de otras lenguas, lo cual nos permite apreciar la especie de tono con el cual se tiñe nuestra lengua con sus distintas variantes regionales y con lo cambiante que puede ser.

Por lo que hemos visto, la historia del contacto entre ambos idiomas se caracteriza por privilegiar la lengua española sobre la náhuatl, paradójicamente ésta tuvo su mayor apogeo gracias a los mismos españoles, con lo cual el nahuatlismo se hizo patente en un área mayor a pasar de quedar constreñido a las comunidades indígenas; así como su

enseñanza en ciertas instituciones educativas, estos factores hicieron posible que el léxico náhuatl se adentrará dentro de habla cotidiana e inclusive de producciones literarias como es la de la décima Musa.

Así también, se ha podido observar los diferentes matices en que se presenta la influencia del náhuatl en el español de México, la cual resulta de una complicada historia del contacto de ambas lenguas, de las aptitudes tomadas frente ésta y el énfasis que se tomó por servir como baluarte identitario, pero relegada nuevamente en otras circunstancias. La tendencia que se puede observar es el papel secundario de las lenguas indígenas, de su menosprecio y que incluso el uso del nahuatlismo marca una oposición con el español en el entorno de la élite, asimismo se marca en el ambiente intelectual.

No obstante, no podemos olvidar que desde los primeros artes de los frailes mendicantes ha existido otra tendencia que ha estudiado y mostrado interés por las lenguas indígenas, hasta los nuevos estudios realizados en los últimos años; asimismo están los literatos que han plasmado estos vocablos en sus obras.

Podría decirse que la influencia de la lengua náhuatl es bastante reducida, mas ella nos refleja que una lengua no puede contenerse y que influencia a la lengua que se impone y que por ello mismo entraña una historia difícil de rastrear a causa de que el lenguaje está "vivo" y constante cambio.

Referencias

Brice Heath, Shirley (1972), *Telling tongues, Language policy in Mexico Colony to nation* Estados Unidos de Norteamérica, Teacher College Press.

González Casanova, Pablo (1989), *Estudios de lingüística y filología nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas.

Hernández Sacristán, Carlos (1997), "Categoría formal, categoría funcional y teoría de la traslación en las primeras gramáticas del náhuatl", en Klaus Zimmermann (coord.), *La descripción de las lenguas en la época colonial*, Madrid, Verveurt, pp. 43-59.

Leander, Birgitta (1972), *Herencia cultural del mundo náhuatl a través de la lengua*, México, Secretaría de Educación Pública.

López Blanch, Juan M. (1969), *Léxico indígena en el español de México*, México, Colegio de México.

López Blanch, Juan M. (1975), "La lengua española", en Evangelina Arana de Swadesh (coord.), *Lenguas de México*, II, México, Instituto de Antropología e Historia, pp. 131-173.

Mejías, Hugo A. (1980), *Préstamos de lenguas indígenas para el español de México del Siglo XVII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas.

Montemayor, Carlos (2007), *Diccionario del náhuatl en el español de México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Secretaría de Educación.

Moreno de Alba, José (2004), *El español en América*, México, Fondo de Cultura Económica.

Moreno, Roberto (1987), *Los nahuatlismos en el español de México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Olmos, Andrés (2002), *Arte de la lengua mexicana concluido en el convento de San Andrés de Ueytlapan en la provincia de la Totonacapan que es en la Nueva España el 1° de enero de 1547*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas.

Parodi, Claudia (2006), "The indianization of Spaniards in New Spain", en Margarita Hidalgo, *Mexican indigenous languages at the dawn of the twenty-first century*, Nueva York, Mouton de Gruyter, pp. 29-53.

Suárez, Jorge A. (1985), *The Mesoamerican Indian Languages*, Nueva York, Cambridge University Press.

Weinreich, Uriel (1966), *Languages in Contact. Findings and Problems*, Nueva York, Mouton & Co.

Zimmermann, Klaus (1997), "Introducción: apuntes para la historia de la lingüística de las lenguas amerindias", en *La descripción de las lenguas en la época colonial*, Madrid, Verweert, pp. 9-21.



Un basurero en la Escuela de Artes de la Universidad de El Salvador

Acerca de la II Conferencia Latinoamericana de difusión cultural y extensión universitaria (1972). Un debate vigente

Minerva Rojas Ruiz
Universidad Nacional Autónoma de México
México

Resumen: En la II Conferencia Latinoamericana de Difusión Cultural y Extensión Universitaria, celebrada en 1972, se discutió el rumbo que debía tomar la tarea de difusión cultural que llevan a cabo las universidades del continente. A cuatro décadas de distancia, los puntos ahí expuestos siguen teniendo actualidad y arrojan luz en las posibilidades de este quehacer en el presente. En el texto se exponen los planteamientos de Leopoldo Zea, Augusto Salazar Bondy, Ángel Rama y Domingo Piga, conferencistas del encuentro. Si bien en algunos aspectos se observan oposiciones, todos ellos coincidieron en la necesidad de que la Universidad se vincule permanentemente con la sociedad y contribuya a su transformación, a la integración nacional y regional, a la valoración de las culturas latinoamericanas y a la independencia económica.

Palabras clave: América Latina; cambio social; difusión cultural; extensión universitaria.

*Este artículo originalmente fue publicado en nuestra primera época editorial, en Revista de Humanidades, ISSN 0719-0999, en marzo de 2013.

Citar este artículo:

Cita sugerida

Rojas Ruiz, Minerva. 2016. "Acerca de la II Conferencia Latinoamericana de difusión cultural y extensión universitaria (1972). Un debate vigente", *Humanidades Populares* 6 (8), 73-82.

APA

Rojas Ruiz, M. (2016). Acerca de la II Conferencia Latinoamericana de difusión cultural y extensión universitaria (1972). Un debate vigente. *Humanidades Populares*, 6 (8), 73-82.

Chicago

Rojas Ruiz, Minerva. "Acerca de la II Conferencia Latinoamericana de difusión cultural y extensión universitaria (1972). Un debate vigente". *Humanidades Populares* 6, no. 8 (2016): 73-82.

MLA

Rojas Ruiz, Minerva. "Acerca de la II Conferencia Latinoamericana de difusión cultural y extensión universitaria (1972). Un debate vigente". *Humanidades Populares* 6.8 (2016): 73-82.

Harvard

Rojas Ruiz, M. (2016) "Acerca de la II Conferencia Latinoamericana de difusión cultural y extensión universitaria (1972). Un debate vigente", *Humanidades Populares*, 6 (8), pp. 73-82.

Esta obra podrá ser distribuida y utilizada libremente en medios físicos y/o digitales. Su utilización para cualquier tipo de uso comercial queda estrictamente prohibida. CC 4.0: Internacional-Reconocimiento-No Comercial-Compartir igual.



Han pasado 41 años desde la realización de un evento de suma importancia para la vida académica y cultural de América Latina, es decir, la celebración, en 1972, de la *II Conferencia Latinoamericana de Difusión Cultural y Extensión*

Universitaria. Promovida por la Unión de Universidades de América Latina (UDUAL) y realizada en las instalaciones de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), así como con el patrocinio de ésta. Durante siete días, 180 representantes de casi todos los países del continente (Cfr. Valadés, 1972: 345), entre ellos grandes personalidades del mundo académico, como Leopoldo Zea, Emir Rodríguez Monegal, Augusto Salazar Bondy, Ángel Rama y Darcy Ribeiro, se reunieron para discutir los puntos que en aquel momento se consideraban centrales de la difusión cultural. En dicho evento —que me atrevo a llamar pionero y además sin semejanza en la historia posterior del continente— se trazó también el proyecto de creación de un sistema de integración cultural de América Latina. Además, se revisaron los planteamientos de la I Conferencia, que tuvo lugar en Santiago de Chile, en 1957, particularmente lo que refiere al objetivo de la extensión cultural universitaria.

A la luz de lo sucedido en las siguientes décadas en el campo de la difusión y, particularmente, de las discusiones renovadas en torno del papel de la cultura en la construcción de sociedades en el ámbito global; al lugar que ocupan las universidades como espacios donde se gesta la proposición de alternativas que modifiquen las desigualdades económicas al interior de los países y entre éstos; y las posibilidades que se han abierto a partir del surgimiento y consolidación de medios masivos de comunicación como el Internet, resulta ilustrativo volver la mirada hacia los planteamientos de grandes intelectuales latinoamericanos que en su momento abordaron las posibilidades de la difusión cultural como un medio para acortar asimetrías, revalorar las producciones culturales propias y, finalmente, contribuir a un cambio social integral.

Por lo tanto, en este texto expongo de manera muy somera las discusiones centrales de la conferencia. Mi intención no es realizar un análisis exhaustivo, sino, de algún modo, ser un abrebocas, dejar la inquietud sobre en qué hemos avanzado y qué puntos quedaron abandonados o no se han conseguido plenamente a partir de la radiografía que nos legaron los participantes en el evento. La aportación fundamental de la *II Conferencia*, tal como señaló Carlos Tünnermann, consistió en “la creación de una nueva concepción respecto de la difusión cultural que considerara tanto la situación específica de la sociedad como la actitud que debía tomar la Universidad hacia esa sociedad” (1978: 275). Es importante señalar que si bien en el encuentro varios participantes, entre ellos Rafael Kasse-Acta¹ en su discurso inaugural, señalaron la necesidad de distinguir entre difusión cultural y

¹ En aquel momento, rector de la Universidad Autónoma de Santo Domingo y presidente de la UDUAL.

extensión universitaria, a lo largo de las intervenciones no se observa una separación clara entre ambas².

En la UNAM, el rector era en ese momento Pablo González Casanova y Leopoldo Zea era director general de Difusión Cultural. Ya en aquél tiempo, Zea identificaba problemas a los que las Ciencias Sociales le darían gran relevancia en las décadas siguientes y proponía la necesidad de “orientar, reorientar, educar” a la población a contrapelo de la *sociedad de consumo* y de “una difusión sin más metas que conducir la voluntad de quienes la reciben hacia la adquisición insaciable de objeto tras objeto” (Citado en Fernández Varela, 1979: 228). En ese sentido, existía una inquietud tanto por ampliar las concepciones de lo que era *difusión cultural* (como tarea universitaria, pero también como alcance fuera de la Universidad), como por establecer relaciones con otras instituciones latinoamericanas, de tal forma que se pudiera hacer trabajo conjunto y unificar orientaciones. Para ello, en 1970 se llevó a cabo la 1ª Reunión de Consulta para la Coordinación de la Difusión Cultural de las Instituciones de Educación Superior, organizada por la UNAM y la Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Enseñanza Superior (ANUIES)³. A ese encuentro siguieron otros en diversos estados de la República que culminaron en la creación del Consejo Nacional de Difusión Cultural, que editó durante la administración de González Casanova, a través del departamento que dirigía Zea, la revista *Difusión Cultural*. La 3ª reunión de consulta de dicho consejo sirvió de base para la participación mexicana en la *II Conferencia Latinoamericana de Difusión Cultural* de 1972 (Cfr. Fernández Varela, 1979: 236).

En dicha Conferencia, se sometieron a discusión, mediante conferencias magistrales, los siguientes puntos: 1) evaluación de la difusión y la extensión universitaria en el continente (a cargo de Domingo Piga); 2) objetivos y orientaciones que guían la primera (Leopoldo Zea) y; 3) propuesta de crear un sistema de integración cultural para los países de la región (Ángel Rama). Cada tema contó con un ponente y comentaristas de su ponencia. Asimismo, se realizaron con la misma estructura, mesas redondas donde se habló respectivamente de cine, radio y televisión, música, teatro, artes plásticas (en museos), labores editoriales (de materiales impresos y sonoros) y, finalmente, *otras formas de difusión cultural*.⁴

² Precisamente, en su exposición, Zea señaló: “la *difusión cultural* o *extensión universitaria*, ha sido vista como el canal de comunicación entre las universidades y la sociedad de la que éstas son parte ineludible” (Citado en Fernández Varela, 1979: 254). En mi opinión, esta falta de precisión puede deberse a que originalmente no se trataba de dos funciones distintas. Con la diversificación y el aumento de la complejidad social en las últimas décadas, la difusión ha rebasado los límites de las universidades, tanto en lo relativo al público receptor como en lo que concierne a *quién* difunde y *qué* se difunde; por tanto, también se ha establecido con mayor claridad su separación de la extensión universitaria.

³ Ese mismo año, durante la *VIA Asamblea General* de la UDUAL, se aprobó en Santo Domingo la realización de la *II Conferencia Latinoamericana de Difusión...* (UDUAL, 1972b: 1).

⁴ Los planteamientos de la II Conferencia y la discusión que suscitaron llevaron a que incluso se hablara de un *Nuevo concepto de extensión cultural y difusión cultural* (con dicho título apareció en 1978 un libro de Carlos Tünnermann).

Si bien las tres ponencias tuvieron gran impacto en los asistentes, en la de Rama se sintetizan tanto la intención de la reunión, como los debates académicos e ideológicos de la época en relación con la transformación social y con el papel de la universidad pública en tal proceso (vistas investigación, docencia y difusión de la cultura como un conjunto indisociable). Así pues, la propuesta asumía abiertamente una orientación *antiimperialista, modernizadora e integradora* que debía “apoyarse en una doctrina reivindicadora latinoamericanista” (Valadés, 1972: 342).

Resulta interesante señalar que en 1972, año en que se llevó a cabo esta conferencia, es un momento muy singular en la historia del Continente. Las discusiones se insertaron en un contexto político muy rico, de tal suerte que en la definición de la difusión cultural y de las tareas del Estado y la Universidad, se enfrentaron férreamente posiciones ideológicas encontradas (no hay que olvidar para esta fecha marca la mitad del derrocado gobierno de Salvador Allende en Chile; muy cerca todavía de las movilizaciones estudiantiles de finales de los años 60 e inicio de los 70 [México, Ecuador, Colombia, Venezuela, Brasil, Argentina]; a unos meses del golpe que llevaba a Hugo Banzer al poder en Bolivia; en pleno periodo tanto de los movimientos sociales armados —Uruguay, Guatemala, Perú y El Salvador, por ejemplo— como de los regímenes militares inaugurados en la década anterior con el golpe en Brasil en 1964).⁵

En su turno, Darcy Ribeiro presentó una síntesis del momento histórico en que se insertaron las discusiones de la reunión. Vale la pena citarlo, puesto que a la vez sirve para dar cuenta de la tesitura en que se presentan los alegatos:

Hoy día, una nueva ola de transformaciones recorre América Latina y el mundo, reascendiendo rebeldías acalladas hace siglos. Su motor es una nueva revolución tecnológica... que aportó... innumerables conquistas técnico científicas que dan al hombre poderes totales de destrucción y casi totales de producción, de control social y de manipulación ideológica... Muchos de los efectos políticos, económicos e ideológicos de la emergencia de la nueva civilización son ya evidentes. Comparecen en nuevas guerras de emancipación nacional... en las rebeliones juveniles que estallan en todo el mundo; en los intentos de reagrupación de países en forma de pactos económicos, tendientes a que se estructuren como super-Estados; en el ensanchamiento de la conciencia posible manifiesta en el autocuestionamiento de las instituciones... En toda América Latina el pueblo despierta para el comando de su propio destino... Allí donde la concientización política más avanzó... no se realizan elecciones (UDUAL, 1972b: 209-210).

Por su parte, en su alocución titulada “Objetivos y orientaciones de la difusión cultural universitaria”, Leopoldo Zea planteó la existencia de una acción universitaria no educativa

⁵ Es imposible hacer aquí un recuento exhaustivo de la efervescencia que se vivía en el continente. Sin embargo, entre la múltiple bibliografía sobre la época, se pueden consultar en Tulio Halperin Donghi (2000); igualmente, un texto clásico es el coordinado por Pablo González Casanova (1977).

o *no cultural* enfrentada a otra que sí lo era (a la que debíamos aspirar). En su opinión, la difusión cultural, tal como era llevada a cabo en esos momentos, fue parte de la primera. Criticó que fuera un instrumento “al servicio del consumo” (UDUAL, 1972b: 54) un medio de diversión que *envía* mensajes y a través de la sugestión procura que se repliquen en la elección de mercancías, promoviendo la enajenación del individuo. Leopoldo Zea se refería a la necesidad de eliminar la actitud paternalista implícita en la idea de “llevar la cultura al pueblo”, en tanto que había quienes determinaban qué es lo que dicho pueblo está en condiciones de *recibir*. Además, para él, ello implicaba, además, la negación de la diversidad individual. En este sentido, propuso modificar la idea: sugería llevar a todos los rincones las más diversas expresiones, dejando en libertad a cada individuo para elegir una vez que hubiera accedido a todas ellas. Por ello, la difusión debía tomar un carácter permanente y neutral. Así, la difusión no sólo tenía que ser informadora, sino formadora: su tarea era ampliar las posibilidades de elección de los individuos. Además, debía ser una parte integral de la educación, pues si ésta permitía comprender el mundo, aquélla permitía transformarlo a partir de la “acción racionalizada” (UDUAL, 1972b: 64).

El filósofo mexicano recupera el llamado de los jóvenes de la época a “ganar la calle”, a enfrentar la problemática social que desbordaba las aulas; sin embargo, señaló que no debe hacerse a través de la demagogia, sino de la consciencia racional. Para él, precisamente la función de la difusión era la de “llevar extramuros mensajes educativos, formativos” (UDUAL, 1972b: 62), orientar el sentido de los mensajes provenientes de la sociedad para así contrarrestar el consumismo y, en última instancia, promover la descolonización. La formación de la conciencia era, por tanto, clave de esa función: permitiría al individuo percatarse de su condición de subordinado, y del papel central que adquiriría la aceptación de hábitos, consumos y sueños ajenos en el rechazo de “lo que es propio”. A ello seguiría “la conciencia de una urgente autenticidad que trascienda el ámbito nacional de países como los nuestros en Latinoamérica y en otras muchas partes del mundo” (UDUAL, 1972b:64-65), es decir la posibilidad de trazar “el horizonte propio de nuestra cultura” (UDUAL, 1972b: 65).

Al comentar la ponencia de Zea, Augusto Salazar Bondy señaló —en contraposición a la postura del primero— que no existe educación o culturas neutrales: siempre están orientadas y pensar lo contrario es ingenuo. Por lo tanto, el defecto central estaba en la articulación de la educación con un sistema clasista, al que sirve; ello redundaba en la conversión de la difusión cultural en una actividad que “hasta hoy ha sido o bien selectiva o bien vulgarizadora” (UDUAL, 1972b: 68). Si bien la idea renovada que propone Zea de “llevar la cultura al pueblo” como una manera de acercarle “un horizonte cultural lo más vasto posible” (UDUAL, 1972b: 69) le parece correcta, la encuentra problemática en tanto que implica pensar la cultura como un producto acabado. Además, señaló que no se trata de un problema de selección de públicos. Para Salazar no se debe *poner* algo en el espíritu, sino permitirle *generar* algo. Y ése algo debe ser la posibilidad de desalienarse, de contribuir a la creación cultural. En ese sentido, la función fundamental de la difusión no es la formación de una conciencia que permita abrazar lo propio, sino de otra que permita

liberarse. Por ello, para el pensador peruano, la consecuencia lógica es que la difusión cultural auténtica sólo puede hacerse contra la “sociedad clasista y totalitaria”, poniendo en cuestión “el orden establecido” y promoviendo la “transformación de la sociedad en su conjunto” (UDUAL, 1972b: 70).

A su vez, Ángel Rama señaló en su turno que el debate acerca de la integración latinoamericana continuaba en vigencia. Su propuesta central, como se señaló anteriormente, fue la de crear un sistema de integración cultural latinoamericano. Así, se avoca a plantear las características que debía tener dicho sistema: en su *centro de gravedad* debía habitar una concepción antiimperialista, lo cual permitiría reivindicar nuestra idiosincrasia, y al mismo tiempo, salvaguardar nuestra riqueza cultural, a través de su dignificación y de la creación de un *orgullo latinoamericano*.

Por otro lado, debía fomentar la modernización de la sociedad, creando estructuras no dependientes del exterior, regulando el funcionamiento de las élites, pero sin fomentar una cultura exclusivamente popular. Las propias élites debían acoger en ese cauce modernizador las aportaciones populares. Deberían reconocerse las diversas áreas culturales que componen el continente y estudiarse a detalle. El proyecto de integración tendría que empezar por la formación de pactos económicos que defendieran contra la “explotación externa”, y que al mismo tiempo repararan “la desigualdad de fuerzas dentro del continente” (UDUAL, 1972b: 173). Dichos pactos tenderían a la unificación de las infraestructuras económicas, y a la creación de un plan de integración cultural, donde cada país tuviera instancias (por ejemplo, las propias universidades) que atendieran sus problemáticas específicas.

El crítico uruguayo señaló también la necesidad de equilibrar las afirmaciones localistas con un esfuerzo que destacara la herencia cultural continental y que permitiera la integración de las masas a la educación, con contenidos concretos y asequibles y no sólo retóricas de unidad latinoamericana. La integración tendría como base una “doctrina latinoamericanista”, la cual debía apoyarse en estudios que permitieran identificar la cultura del continente a la vez como un lazo histórico con el pasado y como *destino* a alcanzar; en su consecución, las universidades tendrían la tarea de “actuar sobre el medio social a partir de sus organismos de difusión y extensión” (UDUAL, 1972b: 166). En ese sentido, dichas instituciones educativas no sólo debían preparar profesionistas altamente especializados y capacitados para enfrentar las exigencias sociales, sino que debían instruirlos ampliamente a través de una “culturización general”. La tarea se vería favorecida si se crearan instituciones regionales, y no sólo nacionales.

Asimismo, Rama afirmó la necesidad de adecuar los instrumentos del trabajo de difusión a las comunidades receptoras. Éstas debían no sólo ser urbanas, sino que debían incluirse a las zonas rurales. La idea fundamental era que dichas comunidades no sólo asistieran a las actividades culturales o que acudieran a conferencias, sino que crearan tales actividades, que discutieran y analizaran “los problemas que les preocupan”. De este modo, podrían

propiciarse “las condiciones humanas de libertad y originalidad propias de una sociedad futura plena” (UDUAL, 1972b: 178).

Finalmente, Domingo Piga, uno de los fundadores del Teatro Experimental Chileno, expuso su “Evaluación de la difusión cultural y extensión universitaria en América Latina”. Piga concibe la universidad como la *conciencia crítica de la sociedad*. La tarea de estas instituciones es la de ser un agente transformador y no sólo interpretador de la historia. En ese sentido, señala “la absoluta necesidad de no disociar las funciones universitarias”: “No hay auténtica docencia sin investigación, ni extensión sin docencia e investigación, y la investigación carece de sentido universitario si no está al servicio de la extensión y la docencia. Estos criterios los entendemos como actividades creadoras, no como simple método” (UDUAL, 1972b: 98-99).

Tomando como ejemplo la Universidad de Chile, estableció que la extensión debía estar al servicio de la comunidad nacional, abarcando todos sus sectores; su labor sería multidisciplinaria, para poder ser integral; responder a los cambios sociales y nunca asumirse estática; por tanto, debía estar en contacto con la sociedad de manera “planificada, permanente y sistemática” (UDUAL, 1972b: 102). Así posibilitaría la formación de personas con *actitud creadora*. Para ello, los planes de difusión debían establecer las áreas geográficas donde se trabajaría y los estratos sociales involucrados, abarcando problemas sociales concretos, y particularmente aquellos donde la conflictividad fuera evidente. En ese sentido, debía formarse una conciencia crítica en la opinión pública, que operara con valores solidarios y fuera “factora de cambios en lo económico, social y cultural” (UDUAL, 1972b: 111).

Conclusión

A pesar de que en años recientes mucho se habla respecto de democratizar la cultura, no hay estudios sobre la difusión cultural⁶, ni como estudios de caso ni como parte de propuestas teóricas referidas particularmente a dicho tema. En múltiples documentos institucionales, pareciera que el concepto se emplea a la ligera, sin una definición precisa o diferenciadora de otros adyacentes, como *extensión universitaria* y *divulgación*. Sin embargo, justo la forma en que la mayor parte de la población accede a la *cultura* (entendida ésta en el sentido más amplio posible) *nacional* es a través de los programas de difusión cultural (y en este caso incluyo también la publicidad con que se difunden dichos

⁶ Aunque en México hay bastantes estudios acerca de la *extensión universitaria*, en la base de datos de la UNAM no se encontraron libros, tesis de licenciatura o posgrado que hablaran específicamente de *difusión cultural* (exceptuando los múltiples Centros de Difusión Cultural y Deportiva que presentan como propuesta de construcción los egresados de la Facultad de Arquitectura). El texto de la UDUAL (1979b) es una transcripción literal de lo discutido en la II Conferencia aquí reseñada. Mi tesis de maestría trata precisamente de la difusión cultural del Estado mexicano, pero en relación con un programa en particular del INAH (*Paseos culturales*, el cual, por otro lado, fue fundado en el mismo año en que se llevó a cabo la I Conferencia, antecedente de la que aquí se trata). En la actualidad realizo mi trabajo doctoral sobre las políticas de difusión del Estado mexicano, a partir de la creación del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

programas, que podríamos llamar *metadifusión*, y que podríamos analizar tomando como base la crítica de Zea).

En la circunstancia actual, en que se han ido consolidando en el mundo las tendencias que pugnan tanto por la disminución de los Estados e identidades nacionales (particularmente de los países subdesarrollados) como por la prevalencia del mercado en todos los ámbitos de la vida pública, la difusión cultural que hacen las universidades—públicas sobre todo—enfrenta el reto de transformarse en un vínculo verdadero entre las instituciones y la sociedad, favoreciendo la transformación de las estructuras sociales hacia una distribución más equitativa del ingreso y un acceso más amplio a las diversas expresiones culturales. Los planteamientos que se presentaron en la *II Conferencia* pueden contribuir al debate actual sobre el tipo de instituciones, y modos de hacer difusión cultural, que queremos y necesitamos. Para que nuestro quehacer sea efectivo requerimos de una comprensión cabal de lo que entendemos hoy por *difusión cultural*. Tener tal comprensión, si queremos pensar a América Latina en su conjunto, necesariamente nos remite a nuestra historia, donde la radiografía que hicieron los conferencistas de 1972 puede tomarse como un punto de partida desde el cual pensar en los avances y retrocesos (y también los pendientes) que tenemos desde entonces.

Referencias

Fernández Varela, Jorge (coord.) (1979), "La extensión universitaria", en *Colección Cincuentenario de la Autonomía de la Universidad Nacional de México*, vol.VI, México.

González Casanova, Pablo (coord.) (1977), *América Latina: historia de medio siglo*, México, Siglo XXI.

Halperin Donghi, Tulio (2000), *Historia contemporánea de América Latina*, Madrid, Alianza.

Miranda Pacheco (1973), *Radicalización y golpes de Estado en América Latina*, núm. 36, México, FCPyS-UNAM.

Tünnermann Bernheim, Carlos (1978), *El nuevo concepto de extensión universitaria y difusión cultural*, México, CESU-UNAM.

— Minerva Rojas Ruiz; Acerca de la II Conferencia Latinoamericana de difusión cultural y extensión universitaria (1972). Un debate vigente; [Humanidades Populares](#); ISSN 0719-9465; Vol. 6; n° 8; Primera época; 1 de diciembre; 2016—

UDUAL (1972b), *La difusión cultural y la extensión universitaria en el cambio social de América Latina*. México, UDUAL.

UDUAL (1972a), *II Conferencia Latinoamericana de Difusión Cultural y Extensión Universitaria*, del 20-26 de febrero, México, UDUAL.

Valadés, Diego (1972), "II Conferencia Latinoamericana de Difusión Cultural y Extensión Universitaria", en *Revista Derecho comparado*, núm. 13-14, enero-agosto, nueva serie, número V, México, IIJ-UNAM.



Un basurero en la Escuela de Artes de la Universidad de El Salvador



Cubierta de Revista de Humanidades, ISSN 0719-0999, volumen 6

HUMANIDADES POPULARES, COLECCIÓN "PRIMERA ÉPOCA", VOL. 6, NÚM. 8

Presentación al volumen 6 de Revista de Humanidades
Quezada Figueroa, Alan
6-7

Entre lo económico y lo visceral. Nacionalismo comercial y progresismo
Pizarro Chañilao, Leonardo Andrés
9-16

Tras la lucha de las clases populares peruanas por obtener su liberación del Calibán
norteamericano
Espinoza Saucedo, Adriana
18-28

Mito de la "raza paisa" o la construcción de una identidad
Naranjo, Julián
30-45

Candombes como memorias vivas. Reflexiones en torno a africanidades en la
provincia de Salta, Argentina
Espinosa, M. Cecilia
47-60

Permanencia de la lengua náhuatl en el español de México. Historia del sincretismo
de dos universos lingüísticos
Medina Martínez, Olivia
62-71

Acerca de la II Conferencia Latinoamericana de difusión cultural y extensión
universitaria (1972). Un debate vigente
Rojas Ruiz, Minerva
73-82

